إدوارد سعيد

السلطة والسياسة والثقافة

تقديم: غاوري فسواناثان

ترجمة: د. نائلة قلقيلي حجازي



دار الآداب

السلطة والسياسة والثقافة

إدوارد سعيد

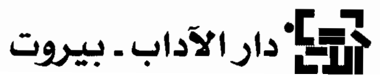
السلطة والسياسة والثقافة

حوارات مع
إدوارد سعيد

أعدّتها وكتبت مقدّمتها

غاوري فسواناثان

ترجمة د. نائلة قلقيلي حجازي


دار الآداب - بيروت

السلطة والسياسة والثقافة

حوارات مع إدوارد سعيد

ادوارد سعيد/مفكّر فلسطينيّ

الطبعة الأولى باللغة العربية عام 2008

ISBN 978-9953-89-034-0

العنوان الأصلي: Power, Politics and Culture

دار الآداب للنشر والتوزيع

ساقية الجنزير ـ بناية بيهم

ص. ب. 4123-11

بيروت ـ لبنان

هاتف: 861633 (01) - 861632 (03)

فاكس: 009611861633

e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb

Website: www.adabmag.com

إدوارد سعيد بروفسور في اللغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا. ألّف أكثر من عشرين كتابًا منها: **الاستشراق** (الذي رُشِّح لجائزة دائرة النقّاد الوطنية للكتاب ـ National Book Critics Circle Award)، **في تغطية الإسلام**، **السلام المكروه**، **سياسة الطرد**، **الثقافة والإمبريالية**، **صور المثقف**، **مسألة فلسطين**، **خارج المكان**، **قارئ إدوارد سعيد**، **نهاية عملية السلام**.

حول المنقّحة

غاوري فسواناثان بروفيسورة في العلوم الإنسانيّة في جامعة كولومبيا، وحصلت على لقب الأستاذيّة من قبل «خريّجي ١٩٣٣». من مؤلّفاتها: **أقنعة الحصار**: دراسة أدبية، والحكم البريطاني في الهند»، و«**خارج الجماعة**: التحوُّل والعصريّة والإيمان».



أيضاً بقلم إدوارد سعيد

جوزف كونراد ووهم السيرة الذاتيّة

البدايات: النية والأسلوب

الاستشراق

مسألة فلسطين

في تغطية الإسلام

الأدب والمجتمع (المنقّح)

العالم، والنص، والناقد

بعد السماء الأخيرة (بالاشتراك مع جين مور)

لوم الضحايا (المنقح)

دراسة موسيقيّة

الثقافة والإمبريالية

سياسة الطرد

صور المثقف

السلام المكروه

القلم والسيف

بين الحرب والسلم

هنري جيمس: مجموعة قصصه الكاملة، ١٨٨٤ ـ ١٨٩١ (المنقح)

خارج المكان: مذكرات

نهاية عملية السلام

قارئ إدوارد سعيد

تأمُّلات حول المنفى ومقالات أخرى

نظائر ومفارقات: استكشافات في الموسيقى والمجتمع (مع دانيال بارنبويم)

إسرائيل، العراق والولايات المتحدة

الأنسنيّة والنقد الديموقراطي

إهداء

إلى ابنتي وابني،

نجلاء ووديع

مصدر السعادة في حياتي،

المحتويات

تمهيد ١٣
المقدمة ١٥

الجزء الأول : الأداء والنقد ٢٥
١ ـ بدايات ٢٧
٢ ـ في ظلال الغرب ٦٣
٣ ـ مجالات متداخلة : العالم والنص والناقد ٧٧
٤ ـ النظرية الأدبيّة مع تقاطع الحياة العامة ٩٣
٥ ـ النقد والثقافة والأداء ١١٧
٦ ـ النقد وفن السياسة ١٤١
٧ـ زهور السحلبيّة البريّة وتروتسكي ١٨٧
٨ـ الثقافة والإمبريالية ٢٠٧
٩ ـ الاستشراق وما بعد ٢٣١

١٠ ـ إدوارد سعيد: بين ثقافتين ٢٥٧
١١ ـ الأدب وحقوق الشعوب ٢٧٣
١٢ ـ اللغة والتاريخ وإنتاج المعرفة ٢٨٧
١٣ ـ لطالما تعلّمتُ أثناء الدرس ٣٠٥

الجزء الثاني: العلم ومذهب الفعّالية ٣٠٩
١٤ ـ هل تستطيع دولتان عربيّة وعبريّة التعايش؟ ٣١١
١٥ ـ العلماء والصحافة في الشرق الأوسط ٣١٥
١٦ ـ منفى المنفيّ ٣٣٧
١٧ ـ المثقفون الأميركيون والسياسة في الشرق الأوسط ٣٤٩
١٨ ـ الحاجة إلى تقويم الذات ٣٦٩
١٩ ـ معادلة لصدّام آخر ٣٧٧
٢٠ ـ أصوات فلسطينيّة في الولايات المتحدة ٣٨١
٢١ ـ المثقفون والحرب ٣٨٧
٢٢ ـ ما يعرفه الناس في الولايات المتحدة عن الإسلام هو «كليشيه» غبي ... ٣٩٩
٢٣ ـ أوروبا وآخروها: نظرة عربيّة ٤١٧
٢٤ ـ الرموز مقابل الجوهر: عام على توقيع إعلان المبادئ ٤٢٧
٢٥ ـ الطريق الأقل سلوكًا ٤٤٣
٢٦ ـ عودة إلى الذات ٤٥٣
٢٧ ـ دولة، نعم، لكن ليس للفلسطينيين فقط ٤٦٧
٢٨ ـ الاستشراق، والمثقفون العرب، والماركسية، والأسطورة في التاريخ الفلسطيني . ٤٧٣
٢٩ ـ حقّي في العودة ٤٧٩

تمهيد

تغطّي هذه المجموعة من الحوارات الأعوام ما بين ١٩٧٦ و ٢٠٠٠ ، وتتطرَّق إلى موضوعاتٍ واسعة التنوُّع. باستثناء الحوار الأول الذي كان عبارة عن تبادل خطي بيني وبين الناشرين، والذي نُشر في مجلة «دياكريتيكس» الصادرة عن جامعة كورنيل، فإنّ جميع الحوارات أُجريت وجهًا لوجه. ولذلك، فهي تعكس بالضرورة عفويةَ مثل هذه اللقاءات، ولغة الحوار المباشر غير الرسميّ بأسلوب السؤال والجواب، والذهاب والإياب، واللف والدوران، وتوضيح النقاط أو المواقف ثم إعادة التوضيح. كما تعكس التحدِّي والتحدِّي المضاد بين المحاوِر أو المحاورين والضيف. تمّ تنقيح الحوارات للمرة الأولى من قبل الصحف والجرائد والمجلات التي أجرتها بالأساس ونشرتها لأول مرة، وثانيًا من قبل البروفيسورة غاوري فيزواناثان وشيللي وانغر، وثالثًا من قبلي. لذلك، إنَّها مركّب من الحوار المباشر وإيضاحات لاحقة. لم يقم أيٌّ من المشاركين بأيّ مجهودٍ لجعل هذه المقابلات تبدو أكثر قابليةً للكتابة. لذلك، فهي بالأساس تسجيلات لمناسبات مختلفة في أماكن وأزمنة كثيرة مختلفة، ولمنشورات ومع محاورين مختلفين (في الولايات المتحدة وأوروبا والشرق الأوسط والهند) وفي أوضاع وأمزجة واهتمامات متعدِّدة ومختلفة.

تؤدِّي المقابلات دوراً لا تؤدِّيه المقالات والكتب. في ما يخصّني شخصيًّا، جاءت المقابلاتُ في أغلب الأحيان ردًّا على ما كتبته في كتبي ومقالاتي، وهي بذلك تعكس اهتمامات الشخص الذي يُجري الحوار. عليّ القول، رغم ذلك، إنّها أصبحت من ثوابت حياتي كمدرّس تُنشر أعمالُه، وكناقد

اجتماعي. إنِّي شاكرٌ لوجود أشخاص لطفاء وكرماء ثقافيًّا يمنحونني حيثما أذهب لأحاضر أو أنشر كتابًا فرصةَ الإجابة عن أسئلتهم حيث تُطْرَح، ومن دون تحضير مسبق. المقابلة، من نواحٍ كثيرة، عبارة عن عملية استكشاف مطوّلة، ليس فقط بالنسبة إلى الشخص الذي يُجرى الحوار معه، بل وبالنسبة إلى المحاور نفسه، وإن كان قد أحسن التحضير لها. لذلك، كثيراً ما يحدث (وهو أمرٌ منعش)، أن يُعدّ شخصٌ لائحةً مطوّلةً من الأسئلة المدروسة، ثم يضعها جانبًا ويتابع الحوار معي مباشرةً وعفويًّا ـ انطلاقًا من نقاشنا نفسه وليس من ورقةٍ أمامه. عندئذٍ كثيراً ما تحدث اكتشافات أكبر نتائجها غير متوقّعة. لذلك، تعكس كلّ حالة مجموعةً محددة من الظروف، وبما أنِّي منخرطٌ في العمل العامّ كناشطٍ سياسي وكمثقف وعالِم، تظهر تحدّيات مختلفة الأنواع، حاولتُ أن أواجهها. في كلّ الأحوال، آمل أن تستجيب هذه الحوارات، رغم عموميّتها واتّساع مداها، لاهتمامات القارئ وهمومه ـ في مكان آخر وزمان آخر.

إدوارد سعيد،

نيويورك،

٢٠ آذار / مارس ٢٠٠١

مــقــدمــة

لا يوجد اليوم سوى قلّة من الكتّاب بغزارة إنتاج إدوارد سعيد. ألّف ما يزيد عن أربعة وعشرين كتابًا في مواضيع عديدة جداً ومتشعِّبة، من النقد الأدبيّ إلى السياسة في الشرقَ الأوسط، مروراً بالأوبرا والسينما والرحلات. اشتُهر بطاقة تواصلية فاتنة أوصلت آراءه إلى جمهورٍ واسع جداً عبر كتاباته، مقالاتٍ وكتبًا، بغضّ النظرِ عن موضوعها، إن كان جوزيف كونرادٍ، أو ريتشارد فاغنر، أو فلسطينٍ وعمليةِ السلام. أصبح سعيد نفسه موضوعَ أعمال كبيرة عدّة ومقتطفات أدبيّة مختارة من المقالات النقديّة. تصدر ستُّ دراسات سنوياً على الأقلّ حول أعماله. وأصبحت الكتب التي تمنحنا منظوراً نقدياً لإدوارد سعيد صناعةً متطورة بحدّ ذاتها. ما كَتبَه وكُتب عنه من الوفرة بحيث يحقّ للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان باستطاعة مجموعة حوارات أن تقدِّم رؤيةً جديدة لم يسبق أن طُرحت في كتابات إدوارد سعيد نفسه أو في ما كُتب عنه.

الجواب بسيط: الحوارات التي أُجريت مع إدوارد سعيد خلال العقود الثلاثة الماضية تثبت بوضوح أنّ لا كتبه ومقالاته ولا ما كُتب عنه له الكلمة الأخيرة. أوّل ما يلفت الانتباه ليس عدد الحوارات التي أجراها إدوارد سعيد مع الصحافة المطبوعة والمُذاعة (المسموعة منها والمرئية)، بل عدد الأمكنة التي أُجريت فيها تلك الحوارات، من آسيا والشرق الأوسط إلى أوروبا والولايات المتحدة. فهي تؤكِّد وجوده على الساحة الدوليّة كأحد أبرز المثقّفين

الاجتماعيين في عصرنا، كرجلٍ يثير اهتمام الجماهير بانسانيّته المتوقّدة وتهذيبه وثقافته وآرائه الاستفزازيّة والتزامه الثابت بقضية حقّ الفلسطينيين في تقرير المصير. كانت هذه الحوارات مبعثرةً في عدد من المنشورات في شتى أنحاء العالم، ولم تُجمع قبل الآن في كتاب واحد. وتكشف الحوارات مجتمعةً عن عقلٍ يتجوّل بلا توقّف، عائداً إلى ما طُرح من أفكارٍ في كتبه ومقالاته، ليطرحها بشكلٍ جديد. يتمتّع إدوارد سعيد بقدرة مميَّزة على استعراض مواقف سبق وأن طرحها في كتبه، ليس لمجرّد الدفاع عنها مجدّداً أو تطويرها، بل والأهمّ، من أجل تعيين حدودها واستكشاف إمكانات توسيعها، بخاصّة في سياقٍ مختلف. ذلك أحد مقاييس سيولة فكر إدوارد سعيد وسعة مداه. بكلمات أخرى، بعد التعبير عن فكرة ما للمرة الأولى، يتابع إدوارد سعيد تجواله معها دافعًا إيّاها إلى مداها الأقصى، ويطبِّق الشكوكيّة ذاتها على الاستيعاب غير النقدي لأعماله وعلى معادلته الشهيرة حول «نظرية التجوال». في مقالة تحمل العنوان ذاته صدرت في «العالَم والنص والناقد» عام ١٩٨٣ أكّد إدوارد سعيد أنّ النظريّات التي يتمّ تطويرها في سياق محلّي تفقد عادةً شيئًا من ليونتها وقوّتها ومعناها عند تطبيقها في مكان آخر. تتحوّل هذه النظريّات بشكلها المخفَّف إلى مجرّد مناهج استراتيجيّة ليس إلاّ، حيث النظام والإجراء يحلان محلّ الفكر الحقيقي.

تتحدّى النظريّات المتجولّة المفهومَ التقليديّ بأنّ الثقل الحقيقي لنظرية ما يكون بإمكانيّة تطبيقها على الأماكن والشعوب المختلفة، ماحيةً الفوارق بينها. وينطبق ذلك على سلطة الامبراطوريات حيث «يتمّ تحقيق العالمي على حساب المحلّي» («النقد والثقافة والأداء»). فباتّكاء المعرفة المحلّية على النصوص المعادة إلى واقعها وموقعها، يمكن القراءات أن تنافس لغة الشمولية والتوحيد القياسي. وصف سعيد لاستخدام ألبير كامو للخطاب الثقافي للّيسّيه الفرنسيّة (كحيلة لتأجيل استقلال الجزائر) مثالٌ جيّد على الفوائد البنّاءة للجوء إلى السياق المحلي. يستخدم سعيد أسلوبًا تفسيرياً رداً على أسئلة محاوريه. ويطبّق أسلوب النقد الشمولي على أعماله الشخصية، فيلفت الانتباه إلى أنّ الظروف المحلية لإنتاج المعرفة تؤثّر ليس فقط في فهمنا للأعمال التي نقرأها، بل والتي نكتبها أيضًا. كونه أجرى مقابلات في شتّى أنحاء العالم، يُطلب منه باستمرار التفاعل مع اهتمامات تلك الأماكن وإعادة النظر في أعماله بما يناسب تلك الاهتمامات المختلفة. لنأخذ، على سبيل المثال، تأثير إدوارد سعيد في

المؤرِّخين في الهند. سأله محاورٌ في كالكوتا (في حوار تحت عنوان «لطالما تعلّمتُ أثناء الدرس») عمّا إذا كان تأثيره في الدراسات في مجال الخطاب الكولونيالي قد أدَّى إلى «زعزعة» كتابة التاريخ الهندي عن مسارها التاريخي الاجتماعي. نوَّه المحاور إلى أنّ مدرسة التاريخ الهنديّة حوَّلت تركيز علمائها من التجليل الطبقي إلى دراسة القدرة الخطابيّة للنصوص الكولونيالية وتمثيلاتها. ولولا تأثّرها بكتابات سعيد في مجال السياسة الثقافية لربّما استمرّ تدوين التاريخ الهندي ما بعد الاستعمار من المنطلق الماركسي الذي كان يهيمن على المدرسة. يلقي سؤال المحاور الضوءَ على أنّه لا يوجد في مجتمعات ما بعد الكولونيالية أسلوبٌ متعارفٌ عليه للتخلُّص من «استعمار العقل» الذي عبّر عنه نغوغي وا ثيونغو في جملته الشهيرة. نكتشف أنّه بعد ظهور الدراسات ما بعد الكولونيالية (التي حفّزتها أعمال سعيد بشكلٍ كبير) باتت بعض مجتمعات ما بعد الكولونياليّة تتعامل بتحفُّظٍ وحذر مع ما كان يبدو حدثًا ثوريّاً في العلم الغربيّ.

لا يقلّل سعيد من خصوصية تاريخ الدول المستعمَرة المختلفة، لكنَّه يرثي لنزعة التعامل مع دراسة التاريخ في معزل عن الاعتبارات اللغوية والشكليّة، أو التعامل مع الأدب في معزل عن التاريخ والسياسة. ويشير إلى أنّ الأدب والتاريخ كلاهما يمحِّصان الدلائل والترجمة. انطلاقًا من أنّ كتابة التاريخ يمكن أن يتمّ «خطفها» من خلال التركيز على خطاب سلطوي، يتساءل سعيد حول ما إذا كان هنالك إمكانٌ لدراسة الحقائق بشكل مستقلّ عن تصويرها وتسجيلها لغويّاً. في جميع الأحوال، هذا التبادل عبارة عن تذكير بالمقاومة لتأثير الكاتب، وهو محاولة لاستعادة كثافة التواريخ المحلية المختلفة. من سخرية القدر أنّ إدوارد سعيد ومحاوريه على حدّ سواء متَّفقون على هذه الفكرة، رغم أنّ نقطة الانطلاق في طرحها مشحونة بفكرة أنّ الشأن المحلي مفقود في النقد الذي يحثّ عليه سعيد. مرة أخرى، يقف إدوارد سعيد أمام فرصة الاستطراد في التعبير عن مواقفه والاقتراب، من خلال اختبار حدود نظريته، من اهتمامات ثقافات الصحافيين والعلماء الذين يحاورونه.

تمثِّل أجوبة سعيد الأسلوب الذي تنبثق به المعرفة من التفاعلات مع «الآخر» كما وصفها في «الاستشراق» و«العالم والنص والناقد» و«الثقافة والإمبريالية». فهو مهتمّ بأساليب المعرفة لدى البشر، خصوصًا عندما تكون في إطار تبادل ثقافي وسياسي؛ وتلقي الحوارات هذه

الضوءَ على تلك العملية. يشير إدوارد سعيد مراراً وتكراراً إلى اهتمامه الشديد بكيفية ولادة أنظمة ومؤسسات كهذه، وكيفية اكتسابها قوة كهذه، وبأشكال الفكر والتصوير التي تؤسسها من خلال قدرتها الخطابيّة. يتساءل حول أعماله الشخصيّة، ما يؤكّد أنّه يصرّ على فرض معايير المسؤولية ذاتها على المقتضيات السياسيّة والظروف التاريخيّة والأعمال التي يدرُسها. تثبت الحوارات، في الوقت ذاته، أنّ دراسة إنتاج المعرفة عبارة عن مشروع استبطاني بالنسبة إلى سعيد، لكن ليس بالضرورة بمعنى أنّ هدفها النهائي هو التحليل النفسي الذاتي أو التفسيري. فمن سمات الحوارات أنّها تجبر الكتّاب، أكثر من السيرة الذاتيّة، على توجيه نظرة نقديّة إلى الظروف التي أنتجت أعمالهم هم. ولذلك تؤدّي هذه الحوارات دور المحفّز على فحص الذات. في حالة سعيد، يولّد البحث في الذات أشكالاً وإجراءات للتدقيق النقدي في النصوص الأخرى.

هذه الحركة المزدوجة غاية في الوضوح في مجموعة الحوارات. لنأخذ، على سبيل المثال، تأملات إدوارد سعيد حول «الاستشراق»، العمل الذي أطلق شهرته على الساحة العالمية. يعود العديد من المحاورين، طبعًا، إلى هذا الكتاب باعتباره نقطة ارتكاز لتساؤلاتهم الشخصيّة حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، أو الطرح والسلطة، أو حول تأثير مفكّرين مثل فوكو وغرامشي وفيكو في تعبير سعيد عن هذه الصلات. يركب العديد من المحاورين موجة ما بعد البنيويّة، ويحثّون سعيد على التفكير بأسلوب جديد في ما يمكن أن يُعَدَّ نظرةً سلبيّة إلى السلطة. وفقًا لهذه النظرة، تُحبك شباكٌ سلطويّة حول الخطاب، بحيث يتمّ حرمان الفرد من القدرة على مقاومة السلطة أو إعادة كتابتها من منطلق إستعادة القوة لنفسه. بكلمات أخرى، هل يعتقد إدوارد سعيد فعلاً أنّ الفرد محتوم عليه العيش في الصور التي تغتصب واقعه الشخصيّ؟ أما من مخرج من سجن الصور الاستشراقيّة؟

عوضًا عن اعتبار ذاك الخطاب ذا سلطة قسريّة تامّة، يشير سعيد في غير مناسبة إلى الاستشراق على أنّه نظام حكم خطابي «ذو معنى»، أكثر منه بلا معنى. في تصرُّف يضع مسافة بينه وبين فوكو، يفضّل سعيد النظر إلى الطرح الاستشراقي انطلاقًا مما تُمكننا منه آليات السلطة. يبدو «التمكين» للوهلة الأولى وكأنّه يؤكد فقط أنّ الاستشراق ينتج مجالاً بأكمله على شكل دراسات مقارنة في مجال الدين، أو الدراسات الأدبيّة، أو علم الأعراق

والإناسة؛ أيّ أنّ قيمته الإنتاجيّة ـ إنتاج مواد أكاديميّة ـ عبارة فعليّاً عن نتيجة ساخرة لفهم سلبي للعالم غير الغربي. على كلّ حال، كان فوكو قد نوّه في السابق إلى أنّ الخطاب السلطوي لا يقيِّد الفرد كثيرًا لأنّه ينتج رعايا ًمدنيين للدولة، بحيث قد يبدو تحليل سعيد وكأنّه مجرّد امتداد تقليديّ لفوكو.

لكنّ سعيد يضع نفسه في الرواية باعتباره فرداً مستعمَرًا سابقًا، تلقّى تعليمًا إنكليزيّاً في القاهرة بحيث بات يعرف عن «قانون التسييج» أكثر مما يعرف عن التاريخ العربي. وهو يفسح المجال بذلك أمام مفهوم دينامیكي للوعي النقدي. بحركة عملاقة، يحوِّل إدوارد سعيد الاستشراق إلى صاعق للنقد وامتحان الذات في آن واحد. يجدر هنا توضيح نقطة مهمّة: لا تتدخّل السيرة الذاتيّة كثيرًا في أعمال سعيد. لكنَّها حينما تفعل، كما حدث في مقدمة «الاستشراق»، تكون ذات تأثير جامح. يشير سعيد في القسم المعنون بـ«البعد الشخصي» إلى «المصير العقابي» نظرًا إلى كونه فلسطينيّاً في الغرب وأسير الأيديولوجيات المهينة. تقوده التجربة المحبطة هذه إلى دراسة الاستشراق، حسب قوله، كي «يجرد آثار» الثقافة المهيمنة عليه. يشير مصطلح «الجرد» هذا المقتبس عن الفيلسوف السياسي الإيطالي أنطونيو غرامشي إلى تخزين السجل التاريخي وتعبئته في الوقت ذاته. الجملة الأهمّ في جميع أعمال سعيد، برأيي، موجودة في «الاستشراق» حيث يقول: «حاولتُ الحفاظ على وعيٍ نقدي بالإضافة إلى استخدام أدوات البحث التاريخي والإنساني والثقافي التي **جعلني تعليمي المستفيدَ المحظوظَ منها**».

هذا مفتاح حيويّ لأسلوب سعيد وأهدافه، أيّ أنّ الاستشراق ليس نظامًا مدمِّرًا، لكنّ مفعوله ارتدادي، بحيث يسلّح رعاياه بقدرة نقديّة تُستخدم، في نهاية المطاف، لتحدِّي سلطة الاستشراق وأبعاده. وهنا تكمن السخرية. تبدو هذه القناعة واضحةً في العديد من أعمال سعيد وحواراته. وهي توفّر طاقةً جدليّةً لدراسة التصوير السلبي لـ«الشرقيين» ليس من أجل الانغماس في جدل الضحية، بل من أجل عكس التصوير هذا على أصحابه باستخدام أدوات البحث الانساني التي وفّروها. يفسّر ذلك جزئيّاً إنسانيّة إدوارد سعيد المعلنة وإصراره المتكرر على مُتَع النص. يكمن جزء كبير من استمتاع إدوارد سعيد بالأعمال التي يدرسها ويدرّسها في قدرته على قراءتها بانتباه يقظ تجاه صور الطرح الاستشراقي ومفرداته وبنيته، مؤكِّدًا باستمرار

أنّ ذلك الطرح عبارة عن النواة الجمـاليّة للعديد من النصوص الأدبيّة. لكنّ سعيد لا يرفض تلك النصوص باعتبارها منتجات بغيضة للاستشراق الحديث. إنّه مفتون بها ويؤمن بأنّ المصالح السياسيّة التي حفّزت كتابتها لا تحدّ من قيمتها الجماليّة، بل تعرّفها. من هنا، فإنّ قراءة الأدب خارج سياقه السياسي وأصوله، في سبيل الإعجاب الجمالي، لا تكون سوى خاطئة أو غير مكتملة. يؤكّد سعيد أنّ مواقف كهذه تتجاهل التفاعل الحيوي بين الجمالية والسلطة.

حب إدوارد سعيد للأدب جليّ بوضوح في الحوارات كلّها. حتى في تلك التي يتعلّق موضوعها الرئيسي بفلسطين وعملية السلام. من المثير للاهتمام أنّه يستخدم المتعة الجمالية لتأكيد وجهة نظره بأنّ التفكير المنظّم يحدّ من أفق المرء وينتج تصلّبًا عوضًا عن الانفتاح الإبداعي تجاه الاستكشاف والمعرفة. تكشف حواراته، أكثر من كتاباته، عن رجل في صراع عميق مع الرسوم البيانية بغضّ النظر عن أشكالها. الصراع هذا من الحدّة أحيانًا بحيث يوضح نفاد صبر سعيد تجاه المنطق المنسّق المتوقّع. يفعل سعيد ذلك بوعي ذاتيّ يشير إلى مخاطر الاستكشاف غير المنظّم ومجازفاته. يشير سعيد في الحوار مع [مجلة] «دياكريتيكس» تحت عنوان «بدايات»، على سبيل المثال، إلى التعارض بين التفكير المنظّم ومذهب المتعة (hedonism)، معرِّفًا الأخير بأنّه رفض لسلوك طريق سُلكت كثيرًا من قبل. استخدامُ اصطلاح «مذهب المتعة» يجذب الانتباهَ، ما يفسِّر، ربما، السببَ وراء افتتانه بالنصوص الأدبيّة المغروسة في تحريفات المنطق الاستشراقي، وكأنّ هنالك عنصرًا انعزاليّاً في ما يجذبه بحدّ ذاته. يصبح الأدبي في بعض الأحيان مرادفَ مزيج معقّد من اللامتوقّع والانغماس الذاتي والإدراك غير المنظّم، بل واللامحدود. والأهم من ذلك كلّه أنّ الأدب، ولو استحضر، كما هو معتقد، التراث والتقاليد الثقافيّة، تكمن المفارقة في أنّ مقاومته للأنظمة المتوقعة تفصله نوعًا ما عن الماضي، أو «تحرُّر المرء من ماضيه وروابطه وتحالفاته»، كما يقول إدوارد سعيد. لذلك، إنّ مخلّفات مذهب المتعة الموجودة في النشاطات النقدية هي شكل استراتيجي للمعرفة بالنسبة إليه.

اهتمامات سعيد الجماليّة أوسع بكثير مما تسمح به النقاشات التي تركّز بشكل أساسي على الخطاب والسلطة في «الاستشراق». تحصر هذه النقاشات نقدَه الأدبي في تحليل الطروح والصور النمطيّة. وهي تختزل فكرته حول التجربة الجماليّة باعتبارها مجرّد ردّة فعل على

التأثيرات المتعدّدة الثقافات ونتيجة لها. أما عمله الأخير «تأملات حول المنفى ومقالات أخرى»، فهو عكس ذلك تمامًا. إنّه ذروة الطريق النقدي الذي سلكه تحت الضغوط من أجل الكشف، لا عن هوية واحدة أو إدراك واحد، بل عن مجموعة ثقافات وهويّات وانتماءات. تحدد تشكيلات معقّدة كهذه «حلولَ» الرواية الحديثة والمادة الحديثة على حدّ سواء، مقلوعةً من جذورها ومنقولةً من مكانها وزمانها. كان سعيد قد باشر في «الثقافة والإمبريالية» استكشاف تأثير الإمبرياليّة في الشكل الروائي من خلال البحث عن الأنسجة الشاذة التي وضعت الرواية الأوروبيّة في مكان الإمبراطورية وزمانها. واستخدم مفهوم «الطِّباق» الموسيقيّ ليشمل تحليل النصوص الأدبيّة من خلال الاستماع إلى مزيج متعدِّد أصوات «تُعزف» معًا. في حوارٍ مع بوني مارانكا ومارك روبنسون وأونا تشاودهوري بعنوان «النقد والثقافة والأداء» يربط سعيد بوضوح بين أسلوبه النقدي وتجربته في المنفى: «إذا كنتَ منفياً ـ ولطالما شعرتُ أنّي كذلك من نواحٍ عديدة ـ فأنت تحمل في داخلك ذكرى ما تركته خلفك وما تتذكره، وتقارن ذلك بتجربتك الحالية». هذا مثال رائع على الاستخدام البنّاء للطباقيّة، إذ يفسِّر اهتمام سعيد العميق والثابت بالموسيقى كوسيلة تعبير عن الحياة والتفكير والقراءة بأساليب التزامن والصلة والتعارض.

صحيح أنّ سعيد يستبعد قراءات «الاستشراق» التي تؤكِّد فقط اشتقاقات فوكو فيه، إلا أنّ هنالك نوعًا من العزلة نراها أثناء حواراته في شتّى أنحاء العالم، وبخاصة في العالم العربي. صدر أحد أهمّ حواراته بعنوان «الاستشراق والمثقفون العرب والماركسية والأسطورة في التاريخ الفلسطيني» في الدورية العربية «الجديد»، حيث أجاب عن أسئلة محاوره حول استقبال الشخصيات الإسلامية لـ«الاستشراق». كان سعيد قطعياً في رفضه للقراءات التي تعتقد أنّ كتابه يشجِّع جدول الأعمال الإسلاميّ انطلاقًا من أنّ نقده للتصوير الغربي للإسلام يفتح الباب أمام اعتباره المتحدِّث باسم الإسلام. هذه مسألة حساسة لأنّ من السهل أن يُعتبر الكتّاب الذين ينتقدون التشويهات الجارية في الصحافة والأدب وكأنّهم يفعلون ذلك من أجل الدفاع عن فكرة الطرح «الصحيح» الذي يتعاطفون معه. أن ينكر المرء تعاطفه يدعو بالتأكيد إلى أن يُتّهم بعدم الصراحة في أحسن الأحوال، وبالخيانة في أسوإها. يعي سعيد ذلك، تمامًا كما يعي ضآلة سيطرة الكتّاب على استخدام كتاباتهم وتفسيرها من قبل الآخرين.

تكمن إحدى فوائد هذه الحوارات في طرح المعضلة تلك. إذا كان «الاستشراق» قد أصبح نصّاً تجتمع حوله القوى المحبَطة بسبب التشويه المستمرّ لثقافتها وديانتها، فإنّ سعيد يجد نفسه أمام تحدٍّ يجبره على القبول بتفسيرات توسِّع حدود أهدافه ونواياه. يدرك سعيد أن ليس في وسعه أن يضع حدودًا ويدَّعيَ أنّه ألّف كتابه لمجرّد تصحيح السجل التاريخي في الغرب، وليس من أجل تسهيل إعادة الاعتبار للذين أخطأ التاريخ في حقِّهم. طُرحت المعضلة حينما سئل سعيد عن غلاف أحد كتبه الذي يصوِّر شعارًا لحركة حماس على جدار فلسطيني مغزاه أنّ حماس هي المقاومة. خلافًا لتوقعُّات المحاور، على الأرجح، بأنّ سعيد سيأخذ موقف الدفاع أو سيشعر بالحرج، يؤكد سعيد بهدوء أنّ الصورة (والتي اختارها الناشرون) لم تكن تتعارض وموضوع كتابه، الذي كان عن الاحتجاج والغضب، مضيفًا أنّ الكتابة على الجدران شكل شرعيّ من أشكال الاعتراض. برفضه الثابت للسماح بتحويل منحى الحوار إلى ما إذا كان يدعم حماس أم لا، يُبقي سعيد الظلم والاضطهاد في مركز الانتباه. يذكِّرنا بأنّه لا يجوز البتة نسيان هذه الأمور، وبأنّ من الممكن إلقاء الضوء عليها دون تشريع مظاهر العنف. وهذا جزء من التحدِّي الذي واجهه سعيد، إضافةً إلى كونه جزءًا مما أنجزه في هذا الحوار.

لكن، عودةً إلى موضوع استقبال «الاستشراق» في الشرق الأوسط، يعيد سعيد بناء بُعد تربوي في النقاش بتذكير القرّاء بأنّ الجدل أسهل بكثير من البحث الجادّ والتأمُّل الدقيق. ويؤكِّد بذلك أنّ الهدف من دراسته كان تسليح القارئ بجهاز نقدي يمكّنه من خلال النقاش العقلاني، أكثر منه من خلال العكس البسيط للاصطلاحات ـ أي الاستعاضة عن الاستشراق بـ«الاستغراب» (Occidentalism). بالنسبة إلى الموجودين على الجبهة الأماميّة، قد يبدو ذلك جدل مثقفين أكثر منه جدل ناشطين، وتعكس لهجة عدد من الحوارات التوتُّر بين هذين النموذجين من العمل. لا يتمّ حلّ هذا التوتّر بشكل نهائي أبداً. يمكن قراءة نداء سعيد للعمل في مناسبات عدة على أنّه بحث ونقد وفهم دقيق للذات: من وجهة نظر المنتمين الجدد إلى الأكاديميّة، ثمة ما يجذب في نداءات كهذه، لكنّ القائمين على الأماكن التي تغذِّي الخيال الغربي بصور خاطئة ونمطية يطالبون أسلوب سعيد التربوي بما يفوق قدرته. بإمكاننا سماع المطالب بالعمل المبرمج في أصوات المحاورين، خصوصًا من كان منهم آسيويّاً أو من الشرق الأوسط. وتؤدِّي هذه المطالب إلى نقاش حيوي بين سعيد ومحاوريه، ما يسترجع، نوعًا ما، تأكيدات سعيد حول حق الفلسطينيين في تقرير المصير انطلاقًا من المسؤوليّة الفكريّة والنقد.

صحيح أنّ هذا الكتاب مقسوم بغاية الإيضاح إلى قسمين ـ «الأداء والنقد» و«العلم ومذهب الفعّالية» ـ إلاّ أنّ هذا التمييز اعتباطي في الوقت ذاته، لأنّ سعيد نادرًا ما يتحدّث عن الأدب دون التطرُّق إلى السياسة، والعكس صحيح. لكنّ الهدف من هذا الفرز هو تسهيل فهم القارئ للنظائر والخيوط المتشابكة في كثير من الأحيان لتطوُّر السياسة والثقافة. تمّ ترتيب الحوارات وفقًا لتسلسلها الزمني، ابتداءً في الفصل الأول من فكره الذي أنتج أعمالاً كـ«البدايات» و«الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية»، إضافةً إلى كتاباته عن الأوبرا والأداء؛ وفي الجزء الثاني، من أوائل تصريحاته عن حقّ الفلسطينيين في تقرير المصير وانتهاءً بخيبة الأمل في عملية سلام بناءً على حلّ وسط. تجري الحوارات في أماكن مختلفة. يكشف التنوُّع الجغرافي عن مشاركة إدوارد سعيد لا في قضايا متعدِّدة وحسب، بل وفي ظروف ثقافيّة وسياسيّة متعدِّدة وفقًا للأماكن التي أجريت فيها الحوارات. تتعارض حواراته في الصحافة الأميركيّة والأوروبيّة بشدّة وحواراته في أماكن مثل الهند، باكستان، لبنان، الضفة الغربيّة، إسرائيل، حيث تلقي أسئلة محاوريه الضوء على اهتمامات مجتمعاتهم وأزماتها وتعقيداتها. وكما يلحظ سعيد نفسه، صحيح أنّ جزءًا كبيرًا من أعماله متعلِّق بالشرق الأوسط، إلاّ أنّ كتاباته تلقى حماسًا أكبر في كثير من الأحيان في بلدان خارج العالم العربي مثل أميركا اللاتينيّة وإفريقيا واليابان. يعكس سعيد ملاحظته هذه لتأمُّل الحيوية النسبيّة للثقافة الفكريّة في العديد من المجتمعات ما بعد الكولونياليّة.

أنيتا روي، محرِّرة سابقة في دار نشر جامعة أوكسفورد (Oxford University Press) في الهند، وهي صاحبة الفكرة الأصليّة لهذا الكتاب. جاءت للقائي قبل بضعة أعوام لتسأل حول ما إذا كنت مهتمة بنشر كتاب حوارات مع إدوارد سعيد. وكوني كنت طالبة لدى إدوارد سعيد، وتعلّمت بفضل تشجيعه كيف أفكِّر حول قضايا العلم والتاريخ والمعرفة والسلطة، لم تكن هنالك حاجة لإقناعي بفوائد كتاب كهذا يسجِّل صوته وحضوره كمحاور وتجربته التربوية. لعلّ شكل هذا الكتاب مغاير بعض الشيء لما ناقشته معي أنيتا روي، بحيث تمّ توسيعه ليشمل حوارات منشورة في السابق، لكنّ الحافز الأصلي بقي كما هو. تكمن القيمة الأهم لشكل الحوار في أنّه، خلافًا للكتاب والمقالة، يحافظ على صوت المتحدِّث والأستاذ والمناقِش والمحاور. سعيد صوت رائع في النقد المعاصر. كثيرًا ما سمعناه ورأيناه مطبوعًا.

لكنّ المحظوظين منّا الذين استمعوا إلى محاضراته يعرفون مدى قوّته كمتحدّث وأستاذ، ويعرفون إلى أيّ مدًى يستمتع إدوارد سعيد بالتبادل الذي يوفره شكل السؤال والجواب. لعلّ الحوار ليس مطابقًا للتفاعل أثناء الحصة، لكنّه الأقرب إلى ديناميكيّتها. وما لم تكن المحاضرات مسجلة على شريط فيديو، فإنّ أساتذة قلائل يتمتّعون بفرصة أن يتركوا خلفهم تسجيلاً للأسئلة التي تحفّز النقاش المؤدّي إلى الجدل. ونعلم في نهاية الحصة أنّنا وصلنا إلى نقطة لم نكن نتوقّعها على الأرجح في البداية، ونشعر بفخر تجاه الأساليب التي أدَّت بنا إلى استنتاجات معينة من خلال الحوافز والاستفزاز. من حسن الحظ، أنّ الحوارات المنشورة تلتقط تلك الشرارة، لحظة الاشتعال تلك حينما يشعل سؤال مدروس سلسلةً من التأمُّل والحوار المفعم بالحيويّة. وعندما يكون الطرف الآخر بفصاحة إدوارد سعيد وبلاغته وحساسيّته، يكون الحوار أقرب ما يمكن إلى قاعة محاضرات مليئة بالطلاب.

أقدّم شكري الخاص إلى شيللي ونغر من دار نشر بانثيون على دعمها القوي واهتمامها بالتفاصيل، وإلى زينب إسترابادي على تنقيبها عن العديد من الحوارات المجموعة هنا، وإلى إدوارد سعيد على نصائحه وصداقته.

الجزء الأول

الأداء والنقد

- ١ -

بـــــدايـــــات

صدر هذا الحوار في [مجلة] دياكريتكس Diacritics بُعَيْدَ نشر كتابي الأول حول النقد النظري بعنوان «بدايات: النيّة والمنهج»، وكنتُ قد كتبت الجزء الأكبر من "الاستشراق". كان ذلك هو الافتكار الموسّع الأول من نوعه في حياتي.

إدوارد سعيد



كثيراً ما يتم ربط نشاطك العلمي بما يمكننا أن نسميه «الطليعة النقديّة»، وهي مجموعة من النقّاد المهتمّين بالقضايا الفلسفيّة في النشاط التفسيري والذين ينزعون إلى الافتكار النظري الصعب الذي يشكّل جزءاً كبيراً من النقد الأوروبي. بهذا الخصوص، أبديتَ أخيراً تعاطفاً ملحوظاً مع نقد هارولد بلوم الفلسفي العميق الذي يعدّه بعض القرّاء لا مبهماً ومُلغَزاً فقط، بل ومن عالم آخر، وغارقاً في الشاعريّة إلى حدّ يستثني عالم النثر، ومحلّقاً تحليقاً نبوئيّاً نحو الالتقاء التام مع النص الأدبيّ. لا شكّ في أنّك ستجد هذا الوصف لعمل بلوم غير عادل بتاتاً. لكنّ المرء يتساءل كيف تستجيب أنت للمقاومة العامة التي تلقاها كتابات بلوم أو دي مان عادةً من قبل القرّاء باعتبارها منعزلة عن الساحة الثقافيّة

والسياسيّة لعصرنا، خلافًا لأعمالك أنت التي يجب أن تُقرأ على الأقل كتحدٍّ مباشر للتآمرات الأيديولوجيّة الموجودة في نقد أكاديمي كثير.

طرحتَ بعض النقاط المهمّة. أولاً، دعنا ننظر في المسألة التي طرحتَها حول الطليعة النقديّة. لم يقم أحد، وفقًا لمعلوماتي، بتحليل هذه القضيّة بشكل جادّ، رغم أنّ هنالك شعورًا عامّاً بأنّ النقد الأدبي في العالم الناطق بالإنكليزيّة يمكن تقسيمه الآن إلى نوعين، الأول متأثّر بالفرنسيّة والثاني غير متأثّر بها. الأول طليعي والثاني تقليدي. هذه نظرة مفرطة على نحو صبياني ـ لكنّها ليست سلبيّة البتة ـ إذ تعتمد عادةً (وبعدوانيّة) على دليل اجتماعي أو أسلوبي فجّ، إذا كنّا لا نقصد بالأسلوب سوى المفردات والمراجع والنصوص التي يستخدمها الناقد. ينتمي النقّاد الذين عددتهم طليعيين إلى المجموعة المتأثرة بفرنسا. وهم، بالطبع، يقيمون على الأرجح على الساحل الشرقي [للولايات المتحدة]. وهم نقّاد متوسطو العمر، تدفع لهم جامعات مشهورة رواتب مرتفعة. إنّهم كتّاب غزيرو الإنتاج يكتبون مقالات حول نقّاد آخرين، ويكتبون إما عن كتّاب غير رائجين (باتر، شيللي، إميرسون) أو عن حفنة من الكتّاب الرائجين جداً (روسو، نيتشه، فرويد). يستخدمون كلمات مثل «التفكيكيّة» و«التوضيحيّة»، ويستشهدون على الأرجح ببارت أكثر ممّا يستشهدون بإمبسون؛ ولا يشبه نثرهم نثر إدموند ويلسون، وكلّ ما إلى ذلك. تعداد ميِّزاتهم يمكنه أن يصبح لعبة صالونات، وليس المرء في حاجة إلى فعل ذلك إلاّ كشكل أسمى من أشكال الثرثرة ـ باستثناء أنّ هنالك أمرين أو ثلاثة أمور جادّة مشتركة تجمع معظم النقّاد الطليعيين في ما يخص جمهورهم، أيّ طلاب الأدب، واستقبال هذا الجمهور لأعمالهم. الآن، سأدع جانبًا النظريّة النقديّة ـ إذا كان بإمكان المرء أن يتحدَّث عنها كوحدة بهذه الطريقة ـ التي تبرِّر موقفنا حينما نضعهم معًا. أودّ الآن مناقشتهم كما يراهم الآخرون.

في المقام الأول، يُغضب عملهم أناسًا كثيرين من الذين يرفضون أن يطلب منهم ناقد أن يقرأوا جملاً: أ) لا تعطي «معلومة» عن سيرة المؤلف أو تاريخ النص أو شيء من هذا القبيل؛ ب) لا تقول للقارئ ما يجب أن يكون رأيه في العمل أو المؤلف أو الحقبة التاريخيّة؛ ج) لا تقوِّم العمل بوضوح؛ د) لا تأبه بالتسلسل الزمني؛ هـ) لا تضايق القارئ بآراء نقديّة أخرى أو بلائحة أعمال تشهد على ثقافة الناقد ومكانته المتواضعة في عالم العِلم (ربما الـ«مضايقة» ليست

الكلمة الوحيدة التي يمكن استخدامها هنا؛ كلمة «تعزيز» ملائمة هي الأخرى). ضع هذا النوع من الأمور معًا وسترى على الفور أنّ الجديد في أولئك النقّاد هو طقوسهم وإجراءاتهم المختلفة عن نهج النقد الأدبي الموروث أكاديميّاً منذ نهاية القرن التاسع عشر. فهمهم لما هو النص، وإدمانهم على نحت الاصطلاحات، وعدم اكتراثهم النسبي للسِيَر، وإدراكهم لـ«المشكلات المثيرة للجدل» أكثر منه لـ«التقاليد» ـ كلُّ ذلك يميِّزهم من غيرهم. لكنّهم بالأساس نقّاد **استفزازيون**، بالطبع، نظرًا إلى أنّهم يحوِّلون نقد النص أو المؤلف قضيّةَ أسلوب خجولةً بالغة الأهمية؛ فيتحوَّل تقدير العمل أو الكاتب وتقويمه، أي ما نعدّه أحيانًا هدف النقد، يتحوَّل هنا نقطةَ بداية له، بل وفي بعض الأحيان يكون نقطة انطلاق محجوبة عن الأنظار. ثمة استفزاز إضافي في الموقف الذي يتَّخذونه (وأقصد كلمة «موقف» هنا بالمعنى الحرفي للكلمة) تجاه عملهم. اعتاد سويفت القول: بما أنّ النقّاد يأتون بعد انتهاء عمل ما، فباستطاعتهم التجمهر حوله وتخريب سمعته. أما هؤلاء النقّاد، فالعمل بالنسبة إليهم شيء معاصر يضعون عملهم هم محاذاته وداخله. ما يفعلونه منعش وتجديدي بكلّ ما للكلمة من معنى. رغم صعوبته إلاّ أنّ عملهم يحتوي على شعور باللذة من جرّاء محاولة الارتقاء بالنص النقدي إلى مستوًى آخر غير مستوى التقدير المتملّق أو التقويم القاسي (وهو من الأمور التي كان يخشاها سويفت، نظرًا إلى أنّه كان يهدس ـ كما نفعل جميعًا ـ بطغيان النقّاد ذوي الشعبيّة).

المفترض أن يكون النقّاد معلَّقين من الأسفل، أي أن يخلصوا للأدب كما أخلص هاورد كوزيل لمحمد علي [كلاي]. إذا حاول الناقد، من منطلق شبيه بالتزامن المشترك، وإن كان تزامنًا متسمًا بالمراعاة والاحترام، أن يتعامل مع نص سمته الأساسيّة التحجُّر المقدّس مع مرور الزمن، سيرى الكثيرون الشارة الحمراء. ليس مفروضًا أن تكون حقيقة النقد هي «الترابطيّة النصّيّة» التي يزعم الناقد الطليعي أنّها حالة النص «الشموليّة»، سواء أنقدًا كان النص أم إبداعًا. يعتقد بعضهم أن المبرِّر الأساسي للناقد هو مساعدة القارئ على تقدير العمل بشكل أفضل. أي أنّه (الناقد) خارج النص في أفضل الأحوال، ولا يحقّ له أن يشير، على سبيل المثال، إلى أنّ الأدب لغة، والنقد أيضًا لغة، لغة لها مشكلاتها وحدودها، لكنّه لغة بغض النظر عن أيّ شيء. لا أرى حاجة إلى التوسُّع كثيرًا في هذه المسألة، نظرًا إلى أنّ بارت عرض في «النقد والحقيقة» جميع تقنيات الجدل من طرفَي السياج النقدي. كما وضَّح درجة العنف

الذي يولِّده نوع معيّن من النقد الجديد في خطاب مَن يعدّون أنفسهم (عادةً) أعداءً له. يبدو أنّ النقّاد الطليعيين، من النوع الذي أنا في صدده الآن، معتدلون تجاه خصومهم؛ فكلّ الغضب يأتي من الطرف الآخر. هذه ليست طليعة عنيفة أو مستعدّة للقتال أو عدوانيّة من الناحية الخطابيّة، بل تبدو مجموعةً تكرِّس نفسها لعملها (وهي محقّة في ذلك) أكثر ممّا لشن الحملات ضد ما يسمى بالجيل القديم، الذي يلاحق الطليعة النقديّة بحيويّة ومثابرة. وكي نكون منصفين، يجب القول إنّ الأخيرة (الطليعة) تعاني أحيانًا من مرض عجرفة روّاد النوادي المغلقة، وكأنّها لا تهتمّ إلاّ بدريدا وهايديغر، ولا تعير أيّ اهتمام لورشات العمل المرهقة التي يجري خلالها الكثير من النشاط الفكري.

لهذا السبب، نجد أنّ الغضب كثيراً ما يكون ردة الفعل الاعتياديّة على هؤلاء النقّاد. ثمة مسألة أخرى أكثر أهميّة، وهي أنّ المواضيع التي يناقشونها جديدة. وهي من ثمّ لا تطاق بالنسبة إلى جمهور يعتقد أنّ على الناقد أن يحصر نفسه في الشؤون والتقنيات التقليديّة: التفسير، التعليق، الخلفيّة التاريخيّة، السيرة، إلخ. يمكنك أن تلاحظ ضمن نقّاد [جامعة] ييل، على سبيل المثال، كيف أنّ عناوين بعض كتبهم تنحرف بالنقد تجاه مواضيع جديدة. يتمّ ربط التأثير (وهو من مقاييس النقد التقليدي، إن لم يكن **المقياس الأهم**) ليس بدراسة المصدر، بل بالقلق. يتم ربط الشكليّة والرؤية (وهما اثنان من المفاهيم المفتاحية في النقد الأميركي الجديد) بالتسامي والعمى على التوالي. الجميع متّفق على أنّ هذه الطليعة، كغيرها من الطلائع، منافية للطبيعة إلى حدّ ما. اهتمامها الأول ليس بالحضور، بل بالحضور المتّسم بالاحترام، أو الغياب. وهي تعدّ النص، وفقًا لأهدافها، نشاطًا أكثر منه مادة جاهزة - وباتت توقّعاتها المعكوسة لائحة طويلة يعرفها الجميع الآن. لكنّ عمل الطليعة تلك هو الذي يجذب الطلاب. يبحثون عنه اعتقاداً منهم أنّه يرفع النشاط الأدبي الدراسي الشاقّ إلى مستوًى أعلى أو، إن لم يكن أعلى، فهو أكثر تشويقًا. لماذا يشعر الطلاب بذلك؟ هذا سؤال معقّد، وللإجابة عنه يجب على المرء تفسير انعدام الحيويّة الواضح في التعليم التاريخي أو التقليدي (بحيث لم يعد في الإمكان توليد أشخاص مثل أورباخ أو سبيتزر)، وفي اقتصاد المهنة (التي تنزع، رغم مفارقة وجود عدد قليل من الوظائف، إلى تشغيل أساتذة على نسق البنيويّين الذين لم يحوزوا على شهادات الدكتوراه إلاّ أخيراً، ليدرّسوا مناهج تقليديّة بطريقة

تقليديّة)، والقدرة على تعليم النقد الطليعي نفسه وتسويقه وتطبيق تقنياته. أستخدم هنا كلمات يستخدمها الانتهازيون الذين يحوّلون النقد الطليعيّ نقداً تقنياً علمياً مزيّفًا يدّعي أنّه يمثّل الجديد والشائع. لكن، ولو لم ندخل في هذه الأمور، تبقى الحقيقة أنّ الطلاب يتكتّلون حول النقد الجديد بسبب الشعور بالإثارة والكرامة الذي يوفّره، ويشعر الطلاب (ولا أريد هنا مناقشة ما إذا كانوا محقّين أم مخطئين في ذلك) بأنّ هذه الميزات غير موجودة في المنهاج المقرَّر لدراسة الأدب. تعود الكتابات الشائقة، التي يقوم بها أفضل من هم في العشرينات والثلاثينات من العمر حالياً، بشكل مباشر إلى الطليعة [النقديّة]. ثمة خطر، بالطبع، من أنّ هنالك مغالاةً في تقدير النقد الطليعي ذاك على إهماله النسبي للاهتمام التاريخي أو **الأرشيفي** إن صحّ التعبير. سأعود إلى هذه المسألة بعد قليل.

بطبيعة الحال، يحفّز التجديدُ الغضبَ بشكل أو بآخر. إضافةً إلى ذلك، تدخل مشاعر أخرى على الخطّ: الغيرة (أي: لماذا تحصل تلك الشخصيات على الاهتمام إلى هذا الحد؟)، رُهاب الغريب (أي: هذا ليس نقداً، إنّه هراء)، عداء ليس بغير المبرر تجاه حلقة جديدة (أي: لدينا [مجلة] كومنتري، لدينا «نيويورك رفيو»، أما الآن فلدينا أيضًا مجلة «دياكريتيكس» ومجلة «التاريخ الأدبي الجديد NLH» و«جورجيا رفيو A، هل هي ضروريّة؟). والأهم من ذلك كلّه، النقّاد الطليعيون حرْفيّون، أي يتعاملون مع مصطلح الأدب بشكل حرفي، ويتعاملون معه كلغة. وهم بذلك يهزمون (أو يرهقون) الجيل الأدبي القديم الذي يؤمن بأنّ الأدب أدب، لغة جميلة، وما إلى ذلك. إحدى اللوازم الأكثر شيوعًا اليوم هي أنّ النقّاد مثل بلوم، هارتمان، دي مان، لا يكتبون بجودة (قلتُ ذلك عنهم وقيل عنّي ذلك: يا لها من فوضى لا أستطيع حلّها). لكن، لا يُطرح الموضوع من منطلق تأثّرهم بتقاليد أجنبيّة (إذ إنّ معظمهم كانت له أفكاره قبل انتشار التأثير الفرنسي على نطاق واسع)، أو من منطلق أنّ اهتماماتهم الميتافيزيقيّة تعرقل النقد الأدبي البحت (والنقي). يتعامل نقدهم مع اللغة كلغة، ثم يذهب ليناقش الأدب على أنّه تشويش لمسائل اللغة. تلك هي المسألة التي على المحكّ، وهي التي تجعل «الأسلوب» سوطًا ينهال عليهم بالضرب هنا وهناك. «الأسلوب» هو السلاح المستخدم لإعادة الأدب إلى عالم الأفكار، والشهادات الإنسانيّة، وما إلى ذلك، بينما يبقى طمرُ الأدب في اللغة المسألةَ الأهم بالنسبة إلى الطليعة، إضافةً إلى الطريقة التي تنتِج بها اللغةُ

المعنى (لا العكس). راديكاليّة الطليعة راديكاليّة محافظة، إلى حدٍّ ما، فهي تحصر الأدب في اللغة وفي المشكلات التي تطرحها اللغة. وقد تكون هذه [المشكلات] حميميّة أو مربكة، كما في حديث بلوم عن صراع أوديبي بين الشعراء الذين ليس لديهم أيّة غنائم سوى البيوت الشعريّة. ربما بإمكان المرء القول أيضًا إنّ النقّاد الطليعيين، من النوع الذي تحدَّثتُ عنه هنا، نقّاد **صارمون** بالمعنى الذي استخدمه فيكو لتلك الكلمة. وتفسِّر صرامتَهم هذه إلى درجة كبيرة الصعوبةُ التي يشعر بها الكثيرون في فهم كتاباتهم؛ وهي صعوبة ناتجة مباشرة، برأيي، من المحدوديّة، لا من الطموح إلى فعل أكثر من اللازم.

هذا في ما يخصّ التلقِّي الحالي للطليعة المستعدّة للحرب التي ذكرتَها. لا يعني ذلك أنّ الطليعة هي مدرسة ييل، لأنّي أعتقد أنّ هنالك نقّادًا كثيرين آخرين في الولايات المتحدة - جيرارد، وفليتشر، وكروز، وفيش، وريدل، وبوارييه، وسونتاغ المبكر، ودوناتو، وغيرهم - أتعلّم منهم، وهم يفعلون أشياء شديدة الاختلاف، لكنّ بإمكاني أن أسمِّيهم طليعيّين أيضًا. كما ليس في وسع المرء حصر الطليعة في نقّاد من عمر معيّن. فهنالك كينث بورك، وهنالك بلاكمور (أعظم عباقرة النقد الأميركي) اللذان ينتميان إلى جيل سابق، لكنّ أعمالهما تعجّ بالتجديد والألمعيّة والاستقلاليّة من النوع الذي ذكرتُه.

ليس في وسعي الحديث عمّا يعتقد الناس أنّي أفعله، والمعسكر الذي ينتمي إليه عملي، لكنِّي كثيرًا ما أشعر - بل وأكثر من اللازم - أنّ الفروق بين النقّاد الطليعيين الحاليين والنقّاد «الآخرين» مثيرة للاستياء، ولا تخدم أي هدف سوى بعض الإثارة. أعتقد أنّ اهتمامي بما يكتبه النقّاد حاليّاً، وما كتبوه سابقًا، كاثوليكي بحقّ؛ كثيرًا ما أنجذب إلى علماء لا ينتمون إلى الطليعة، نظرًا إلى أنّ الأخيرة لا تهتمّ بالقدر الذي أودّه بكثافة دلالات الألفاظ البحتة في النص الأدبي. يعجز التحليل النفسي أو علم الرموز وغيرهما عن تفسيرها (أيّ الكثافة) بشكل كامل. إذا قرأتَ نقدًا حول شكسبير أو فن الرواية لشخص مثل هاري ليفن، فستحصل على فكر علمي وحادّ الذكاء يستخدم الكثير مما يجب أن يُستخدم (بما فيها أفكار لوكاش وباشلار وبارت وفرويد، إلخ.) لأنّه يخدم هدفًا نقديّاً جادّاً. لن تشعر أبدًا بالخوف من أنّه يتمّ التطرق إلى جزء فقط من مشكلات ستندال، أو أنّ دراسة نصٍّ لفلوبير تجري دون معرفة حقيقيّة لحقبة الإمبراطوريّة الثانيّة في فرنسا، وهكذا دواليك. لذلك، إنّه لمن التخطيطيّة

المفرطة أن نقسم النقد إلى معسكرين معاديين. إضافةً إلى ذلك، أعتقد أنّه لا يجوز أن ننسى أنّ علماء كثيرين ممن يكتبون نقداً تقليدياً، يهتمّون بما يفعله النقّاد الطليعيون في مجال نظريّة النقد ويتعاطفون معهم. علينا الاعتراف بأنّ النقد عملية معقَّدة جداً، وتشمل الأداء والمعرفة والفطرة والأسلوب والطقوس والشعوذة طبعًا. جميعنا قادر على تمييز الناقدة أو الناقد الجيّد بغض النظر عن الراية التي يحملها؛ وبالطريقة ذاتها، جميعنا **يعلم** أنّ بإمكاننا أن **نتعلّم** من ناقد ما وليس من آخر. المسألة ليست مسألة محازبة في النهاية.

لكنّك سألتَ عن بلوم؛ دعني أتحدَّث عنه قليلاً. في السابق عبَّرتُ بالتفصيل عن رأيي العامّ في عمله، لذلك لا أرى حاجةً إلى تكرار ذلك هنا. لكنّ بإمكاني إضافة ملاحظتين من نوع مختلف. بلوم ناقد لا يخاف أن يكون نظريّاً؛ أي أنّه مستعدّ للحديث بلغة مجرَّدة وتعميميّة حول أنماط وقوى وعمليات تساهم في إنتاج الأدب وتلقّيه. إنّه يشارك الكثير من الطليعيين هذا الاهتمام، بالطبع، وهي مسألة أجد نفسي منجذبًا جداً إليها إلى حدٍّ كبير. الاعتراضات على النظريّة في النقد الأدبي مملة بحيث لا أرى ضرورةً لتكرارها الآن. لكن أحد الأمور التي تصعق العديد من قرّاء بلوم هو غرابة نظريته أو - سأستخدم هنا مصطلحك أنت - ميزته التنبُّئيَّة. الانطباع الذي يحصل عليه المرء هو أنّ بلوم سمح لنظريته بالسيطرة كليّاً على نقده، إذا كنّا نقصد بالنقد الأحكام المهذّبة والتحليل العقلاني وما إلى ذلك. الأكثر من ذلك، يبدو أنّ بلوم قزَّم التنوُّع الأدبي المعقّد إلى أمثلة نظرية لا نهاية لها. لعلّها طريقة للقول إنّ بلوم قنفذ وليس ثعلبًا. لكنّي أعتقد أنّ معظم هذه الاعتراضات ناتجة من الصعوبة التي يواجهها الناس في التعامل مع النظرية بحدّ ذاتها، ومع ما يعدُّونه تكلُّفًا وقحًا من قبل الناقد الذي يعتقد أنّه قادر على الوصول إلى جوهر العملية الشعريّة. كثيراً ما يقول قرّاء جورج بوليه، الذي يعاني مشكلات كثيرة مشابهة مع قرّائه، إنّه تجريدي أكثر من اللازم ولا يحقّ له الحديث عن آراء كتّاب عظماء مثل ستندال أو هوغو. لكن ما تكشفه أقوال كهذه هو العجز عن التعامل مع النظرية على أساس فكري. إذا كان المرء لا يحب لهجة بلوم، أو لهجة بوليه مثلاً، وإذا كان يشعر أنّ التغلغل في وعي الشاعر فكرة سخيفة، عليه إذاً كشف ما إذا كانت تلك النظرية قابلة للتفنيد وزائفة وكيف أسيء تطبيقها. أستخدم هنا اصطلاحات بوبر عن قصد، أي أنّ عليه اقتراح نظرية أصحّ أو تقديم أدلة جادّة، لا الموعظة المتعجرفة. ما من شيء

في النقد أسوأ من شخص يستخدم هراءً هامشياً (بلوم نظريّ أكثر من اللازم، يقزِّم بلوم كلّ شيء على قياس نظريته . . .) كبديل للدحض الجاد. لكن من جهة أخرى، من غير اللائق بتاتًا استخدام اللغة المبتذلة، التي يتم ربطها بالإنسانيّة العالية، للإيحاء بأنّ بلوم أهان الأدب والنقد الأدبي.

ثمة ملاحظة عامة ثانية وهي أنّ نقد بلوم سيميوكلاسيتيّ على نحو متطرِّف. أستخدم هنا الاصطلاح الذي يستخدمه بارت لوصف ما فعله في «أساطير» (Mythologies)، لأنّ الصورة التي في مخيِّلتنا حول ما يفعله الشاعر، وكيف يعمل، وما هو الشعر، تتحطّم بعد قراءة بلوم. ما من شيء أقدس بالنسبة إلى الأدب والنقد الأدبي من أسطورة الخلق. جعل بلوم من كلّ ذلك خرائب، أولاً، بربط الخلق بالانقباض والكبت، وثانيًا، بتحويل الشاعر إنسانًا متورِّطًا للغاية (وقد كان فيكو أول من لاحظ ذلك) في مصاعب الجيل، والأبوّة، والحياة العائليّة. التأخُّر اصطلاح بيولوجي، بل وجنسي، بالنسبة إلى بلوم؛ والتحدِّي الذي يمثِّله ذلك الاصطلح للنقد اللبق لا لبس فيه، بل ولا يمكن غفرانه، كما يبدو.

بالنسبة إليّ، كان نقد بلوم، حينما صادفته للمرة الأولى في شكله النظري الناضج (عندما كنتُ طالبًا قرأتُ «صناعة أسطورة شيللي»)، منعشًا جداً، وما زال. فجأة، اكتسب اهتمامي بالبدايات والأصول بعدًا جديدًا بالنسبة إليّ وتأكيدات عديدة. وجدتُ إعادة قراءة بلوم لمواقع التأثير القديمة قوياً ورائعًا، تمامًا كما جعل كونشيرتو الكمان لبيرغ كورالَ باخ أنيقًا وقوياً إلى حدّ الإزعاج. لكنّ ما بهرني أكثر من غيره هو الطريقة التي كشف فيها بلوم عن كون الإبداع شكلاً من أشكال التعامل مع الماضي، أو إعادة صناعته بطريقة أصليّة أو «بَدْئيّة» إن صحّ التعبير. وبما أنّي كنت من مدرسة فيكو، فقد كان اكتشافي أنّ لدى بلوم أفكاراً مثل «المعرفة فعل»، وبطولة الشعراء المبكرين، تجربةً مثيرة بالنسبة إليّ.

رغم ذلك، لطالما شعرتُ أنّ بلوم يوحي - دون قول ذلك بوضوح فعلياً - بأنّ الإبداع شعر، والعكس صحيح. فهو لا يهتمّ اهتمامًا ملحوظًا بالرواية أو المسرح، المرتبطين ارتباطًا غير قابل للشكّ بالتاريخ والمجتمع. والأكثر من ذلك، يهتمّ بلوم بشكل أساسي بالصراع بين الشعراء، دون أن يكشف بالضرورة عن وجود صراعات أخرى (كالصراع بين الشاعر واللغة، كما في حالة مالارمي، مثلاً) التي تؤدِّي دوراً هي الأخرى في الإبداع الشعري. لكنّ هذه

اعتراضات بإمكان المرء توجيهها إلى النظرية توكيداً وتطبيقاً. اختلافي النظري الأساسي مع بلوم من نوع آخر، وهو ما أردتَ الإشارة إليه بسؤالك، إن لم أكن مخطئاً.

لا أعتقد أنّ من الصحيح انتقاد بلوم على تجاهله لما تسميه بالعالم النثري، أو على الأقلّ ليس من منطلق نظري. فهو لا يقول إنّه غير مهتمّ به، أو إنّه غير موجود، أو أيّ شيء من هذا القبيل. كلّ ما يقوله ـ ولا أحاول هنا مجرّد الدفاع عنه، بل أحاول التعامل مع النظريّة فقط ـ هو أنّ الشعراء مهتمّون بشكل أساسي بالشعر، فهذا عالمهم وهذه حياتهم كشعراء. والأكثر من ذلك، فالإبداع، حسب قوله، عبارة عن صراع نشيط وقلق ومنظّم جداً ضدّ أسلاف أقوياء. استخدم بلوم في وصفه لهذا الصراع مفردات مركّبة وإبداعيّة رائعة، بل وسلسلة كاملة من العقائد المنهجيّة. أشعر أحياناً أنّ المفردات تخطيطيّة أو لاهوتيّة أكثر مما يجب، وأشعر أحياناً أخرى أنّه يعمل على تنقية أعماله بشكل منهجي أكثر مما يجب ليأخذ في الحسبان شخصيات اكتشفها أخيراً (مثل دريدا على سبيل المثال). لكن، هنالك ناحية كاملة من أعمال بلوم تجاهلها نقّاده، وهي ناحية، على الأقلّ بالنسبة إليّ، لا تقلّ أهميّةً عن الخوارط والاصطلاحات والصراعات الأساسيّة التي يصفها في أعماله. وهذه الناحية عبارة عن أفكار بلوم حول تاريخ الأدب وانتقال الثقافة من جيل إلى جيل. بلوم محقّ في قناعته بأنّ الثقافة لا تُصنع من العدم، كما كان محقّاً في إدراكه للجهد الذي يبذله الشعراء من أجل خلق شعرهم. لكنّه مخطئ، برأيي، في اعتقاده بأنّ التاريخ الشعري و/ أو الثقافي، حصريّاً أو بشكل أساسي، عبارة عن صراع دراماتيكي بين شعراء أقوياء وضعفاء. فهنالك كمّ هائل من الأمور الهامة في التاريخ الثقافي التي لا يمكن تسميتها بالثوريّة، بل إنّها محافظة. الثقافة لا تُنتَج، حصريّاً أو حتى بشكل أساسي، من قبل الأبطال أو الراديكاليين على الدوام، بل من قبل حركات مجهولة ضخمة وظيفتها أن تُبقي الأمور مستمرة، وأن تُبقي الأمور موجودة، «إنّها تحافظ على الأمور في الوجود» كما يقول فوكو في كتابه حول روسيل. لا يأخذ بلوم بتاتاً بعين الاعتبار دَين الشعر للثقافة أو التاريخ. عملية البث الثقافي المنظّم وتكوين القانون، من النوع الذي يصفه كورتيوس، لا بدّ وأن تميّز معظم الحقب الأدبيّة والثقافيّة. ليس كلّ الكتّاب العظماء أو البارزين متمرّدين؛ بل معظم الكتّاب، في الحقيقة، في تناغم مبدئيّ مع ما يعدّونه الثقافة السائدة (لعلّ الحداثيين كانوا استثناءً للقاعدة). لكن، ما يجذب بلوم إلى مفهوم الصراع الشعري والفرديّة هو

فكرته بأنّه بالنسبة إلى الكتاب ما بعد ميلتون يكاد يكون التأثُّر عدوانياً على الدوام. مرةً أخرى، أعتقد أنّ بلوم يتجاهل حقيقة أنّه بالنسبة إلى عدد كبير جداً من الكتّاب العظماء، كان التأثّر بالغير مسألة حميدة. أُنظر، مثلاً، إلى علاقة غوته بحافظ، خصوصًا في «Unbegrenzt» (غير المحدود) و«Nachbildung» (التقليد بمعنى النسخ) «West-östliche Divan» (الديوان الغربي الشرقي). المثير للعجب في «La Renaissance orientale» (النهضة الشرقيّة) لشواب Schwab هو أنّه يتعامل بالتحديد مع الفترات التي تهمّ بلوم أكثر من غيرها؛ لكنّ استنتاجاته معاكسة. كان لموجة الأفكار والنصوص الشرقيّة التي جرفت أوروبا خلال القرن التاسع عشر تأثير مثمر جداً في عدد من الشعراء الكبار مثل هوغو وغوته؛ والفكرة الأساسيّة لدى شواب هي أنّ هنالك تجديداً واستمراريّة ثقافيّة لأنّ الشعراء يرحبّون ترحيبًا إيجابياً بتأثير كهذا، بل ويبحثون عنه. ينوّه بلوم، بالطبع، إلى وجود مشاعر متناقضة لدى الشعراء تجاه أسلافهم، إلى مفارقة انجذابهم إليهم وحماية الذات منهم في آن واحد. لكنّ بلوم لا يعير الاختلاف في درجات التأثير اهتمامًا كبيراً، أي لا لدرجات التأثير المختلفة ولا لأنواع التأثير المختلفة، الحميدة منها والمقلقة. كما ولا يهتمّ بالرياضة كما يفعل هوبكينز، ولا بالشعراء المتأثرين بغيرهم بخجل مثل إليوت.

على أيّة حال، دعني أعود إلى نقطتي الأولى. إذا كنتَ ترى أنّ التاريخ الأدبي مجسَّد بشكل أساسي في أعمال شخصيات بطوليّة وراديكاليّة تكمن أهميتها في كون أعمالها حقبًا بحدّ ذاتها، فأنت بذلك لا تسيء قراءة التاريخ الثقافي، بل لا تقرأه كاملاً. أعتقد أنّ ذلك أحد الأمور التي اكتشفها فوكو في الفترة ما بين عمليه «Les Mots et les choses» (الكلمات والأشياء) و«l'Archéologie du savoir» (علم آثار المعرفة). يرى [فوكو] في عمله المبكر أنّ التاريخ مقسّم إلى حقب غير مترابطة يلي بعضها بعضًا في الزمان، تمامًا كما يلي نيتشه - وهذه كلمات فوكو نفسه - [الماركيز] دو ساد. في ما بعد، أدرك فوكو أنّ ميِّزات الثقافة الثابتة، هي بالتحديد أنّها ثابتة، أكثر منه مساهمة أبطال الثقافة مثل ميلتون وغوته. باختصار، تخبِّئ نظرية بلوم للبثّ الشعري في طياتها، باعتقادي، فهمًا راديكاليّاً أسطوريّاً حول دور الفرد في الثقافة، وتتجاهل كليّاً الدعم الذي يقدّمه للثقافة مجهولون ومؤسسات، والذي يفوق الجهود الفرديّة أو الحيوات الفرديّة. عوضًا عن رؤيّة الثقافة باعتبارها أمرًا عادياً ومنظّمًا، يتمسّك بلوم بفكرة أنّ التقاليد (ومن ثمّ، الثقافة) تعتمد على أفراد. أنا أقول إنّ الشعر يصنع الشعراء، أما بلوم فيرى أنّ الشعراء يصنعون الشعر.

من الأمور التي طالما أثارت إعجابي في نقد بلوم، ودفعتني إلى مديحه، إدراكُه الثابت لكون الشعر يستتبع أكثر بكثير من مجرَّد روائع الشاعر، أي أنّه إضافةً إلى معاناة الشاعر هنالك خصومه، وهم موجودون في مجال الشعر برأي بلوم. لكنّه لا يذهب بما فيه الكفايّة إلى حدّ الاعتراف بالجانب المادي للمجال العام ذاك. أعود هنا إلى ما قلتُه سابقًا حول الدعم المؤسساتي للثقافة وجذوره في الواقع النثري. أدرك الرومانسيون، بالطبع، أهميّة ميلتون، لكنّهم كانوا في الوقت ذاته يشاركون بحيوية في المجلات والمراجَعات وفي الخطاب التسابقي في عصرهم. كيف أثّر ذلك في تأليف الشعر، وكيف يدخل خطاب شعري معروف لدى الرومانسيين ليصبح جزءًا من الخطّ السائد في أعمالهم؟ ما أريد قوله هو أنّ التناصّ (intertextuality) أو الجدل الذي يطرحه بلوم ببراعة ورؤيا يستخفّ بجميع المؤسسات الإنتاجيّة الماديّة للثقافة التي تشمل الشعراء الرومانسيين وتمكّنهم. وهذه الدعائم جماعيّة، بالطبع. وتشمل مؤسسات اجتماعيّة مختلفة الشكل (الجامعة، الصحافة، النظام التدريسي) إضافةً إلى مؤسسات شبه خفيّة أسماها فوكو ببراعة النظام الجماعي للتصريح الأرشيفي الخطابي.

سوف ترى بوضوح أنّني لا أنتقد رؤى بلوم المحدَّدة بخصوص الشعر ما بعد ميلتون، بل العكس. أقول إنّ رؤاه قوية إلى درجة أنّها أتلفت كليّاً المشهد التاريخي الذي خرج منه الشعر ذاك، أو الذي حدث فيه. تعتمد نظريته على كون الشعر نتيجة لعلاقة الشعراء الداخليّة مع العالم، أي أنّهم يركِّزون [تلك العلاقة] في نفسيّتهم بتحويل شعر أسلافهم إلى رمز لعظمة العالم. الشعر عبارة عن صراع الشاعر مع غيره من الشعراء، وعلينا النظر إليهم كي نفهم الإنتاج الشعري ككلّ. والآن، حتى لو قبلنا بذلك باعتباره وصفًا دقيقًا لوالاس ستيفنز أو هاردي، علينا مطالبة بلوم، أولاً، بوضع حدود للنظرية كتفسير للإنتاج الشعري على المستوى العالمي، وثانيًا، بإعطاء أمثلة باعتبار أنّ وجهة نظره لا تفسِّر بشكل ملائم الإنتاج الشعري، وثالثًا، بربط هذه الأفكار الأساسيّة حول الشعر بالظروف التاريخيّة لإنتاج الشاعر. هذه بعض التساؤلات النظريّة والعمليّة التي تطرحها نظريته، بالنسبة إليّ.

تجنبتُ الاتجاه الرئيسي لسؤالك بما فيه الكفاية. لقد طرحتَ سؤالاً سياسيّاً صريحًا لم يكن بإمكاني الإجابة عنه مباشرةً قبل أن أدخل في تفاصيل النظرية النقديّة التقنيّة، أو ربما

الاحترافيّة، التي طرحها بلوم خصوصًا، والتيار الطليعي عمومًا. إذا خرجنا قليلاً إلى ما وراء «المجال»، إن صحّ التعبير، فسنجد ملاحظات محدَّدة علينا القيام بها بصراحة. قلتُ في السابق إنّي أجد النقّاد الجدد سكونيّين؛ وإنّ اهتماماتهم وأصواتهم نصِّيّة، وإنّ القضايا التي تهمّهم محدودة جداً من الناحية التاريخيّة والاجتماعيّة، أو حتى العامة. يبدون غير مهتمّين بالقضايا السياسيّة. لا يعيرون اهتمامًا لحياة المجتمع، أو حتى لحياة المجتمع التي تؤثّر بشكل جوهري في النصوص والأدب. أتحدَّث هنا بشكل عام، بالطبع؛ فهنالك أشخاص، مثل كروز أو بوارييه على سبيل المثال، لا يطابقون بتاتًا ما وصفتُه. لكن يبدو أنّ نقّاد [مدرسة] ييل (الذين أعدّهم رمزًا لجماعة نقديّة واسعة النطاق نسبيّاً) فرضوا على أنفسهم زهدًا واضح الملامح، أو رفضًا لكلّ شيء باستثناء العمل الأدبي ومشكلاته. لا يعني ذلك أنّ أقوالهم حول الأدب ليست تعليقًا ضمنيّاً أو غير مباشر على حياة المجتمع. فنظرية بلوم حول الشعر قيّمة لأنّه يرى العمليّة الشعريّة اجتماعيّة، كشيء يجري بين الشعراء، لكن، ليس في وسعنا القول إنّ شعراء بلوم يعملون كجزء من مجموعة أوسع. نرى في نقد هارتمان وميللر تحريفًا مشابهًا، ومحدودًا بالطريقة ذاتها، للأفكار الاجتماعيّة والمجتمعيّة، أكثر ممّا لدى دي مان الذي تدلّ أعماله بطريقة خفيّة لكن قوية على أزمة ميتافيزيقيّة.

بعد كلّ ما قيل، أشعر أنّ عليَّ التوقف عن الحديث عن الغير، وأن أباشر الحديث عمّا يجدر بي أن أفعله كناقد. لعلّ هذه طريقة للقول إنّي أشاطر الطليعة النقديّة الكثير من اهتماماتها، لكنِّي أشعر بأنّي مستقلّ عنها من نواحٍ كثيرة أخرى. ناقشتُ مع بلوم مواضيع سياسيّة مرة واحدة فقط، على ما أعتقد، واتفقنا - بعدما ضحكنا بيننا وبين أنفسنا - على أنّنا أبعد ما يمكن بعضنا عن بعض. حتى فترة وجيزة نسبيّاً، كنتُ أعيش حياتين منفصلتين، ما جعلني أقدّر عاليًا كتاب كونراد «المشارك السري». فأنا، من جهة، عالم وناقد وأستاذ في مجال الأدب، وأعيش حياة خالية نسبيّاً من الجدل في جامعة كبيرة، ألّفتُ عددًا كبيرًا من الأعمال غير المتناقضة مع القنوات الموجودة. يعود ذلك إلى مستوى تعليمي معيّن وإلى خلفيّة اجتماعيّة معيّنة. لكنِّي أعيش حياةً أخرى؛ لا يأتي الأخصائيون الآخرون في مجال الأدب على ذكرها بتاتًا (وهذا نوع من البهلوانيات. . . أنا بارع في ذلك)، وكأنّها غير موجودة، رغم أنّ العديدين منهم يعرفون أنّها موجودة. خلفيَّتي الشرقيّة الأوسطيّة بأكملها، زياراتي المتكرِّرة والمطوّلة أحيانًا

إلى هناك، نشاطي السياسي - كلّها أمور موجودة في «صندوق» مختلف تمامًا عن ذلك الذي أقفز منه كناقد أدبي أو بروفيسور، إلخ. تتعدّى حياتي الثانية والأقدم خلسةً وبجديّة على حياتي الأخرى، وهذا مفصل صعب بالنسبة إليّ. أدرك تمامًا أنّ اهتمامات «البرج العاجي» من النقد التقني معزولة إلى حدّ كبير عن عالم السياسة والسلطة والهيمنة والصراع - وأستخدم هنا هذه العبارة (البرج العاجي) لأنّها تفي بغرض تمييز ما أفعله أنا وغيري ممن ذكرناهم سابقًا ممّا يفعله الآخرون في النقد غير النظري وغير الفلسفي الذي نجده عادةً في كليات الأدب في الجامعات. لكن، ثمة صلات بين العالمين اللذين بدأتُ، شخصيّاً، استخدامهما في أعمالي.

عمل بلوم محوره الصراع، إضافةً إلى أفكار محدودة جداً حول السلطة والهيمنة والاضطهاد. بغض النظر عن انتماءاته السياسيّة (جمهوريّةً كانت أم ديموقراطيّة أم ماركسيّة أم معادية للماركسيّة)، وضع بلوم إصبعه على أمر عدّه صحيحًا تمامًا، ألا وهو أنّ النشاط الإنساني، وإنتاج الأعمال [الأدبيّة]، مسألة مستحيلة بدون العلاقات السلطويّة التي يتحدَّث عنها في ما يخصّ الشعر. فالمرء لا يكتب لمجرّد الكتابة، بل يكتب ضدّ، أو ردّاً على، أو انطلاقًا من علاقة ديالكتيكيّة ما مع كتّاب آخرين، أو كتابات أخرى، أو نشاطات أخرى، أو موادّ أخرى. يذهب فوكو ليقول إنّ الكتابة ليس بإمكانها الوجود ماديّاً (هل تذكر السؤال الذي حيَّر إحدى شخصيات بورخيس في أحد أعماله: ما الذي يعيق الأحرف والكلمات في كتاب ما من الانزلاق عن الصفحة؟) بدون شبكة من المؤسسات التي تحدّ الكتابة وتختارها وترتّبها وتعطيها شكلاً وتحافظ عليها بطريقة تمنح الأدب شكلاً محدَّدًا في زمان محدد. بالنسبة إليّ، يجرِّد فوكو بلوم أكثر مما يجب من ميِّزات دراماتيكيّة ورومانسيّة كثيرة، ذكرتُها سابقًا، معتبراً إياها تشويهًا للصورة. يوضح فوكو كيف يمكن الصراع من أجل الهيمنة أن يكون هادئًا ومنظّمًا وخفيّاً، وكلّ ذلك لأنّ الخطاب (الذي يكون دائمًا رمزًا للنصر في اللغة) يبدو حتميّاً ومنظّمًا. يصف هذان المنظوران معًا بشكل جيّد الساحةَ السياسيّة المعاصرة، التي تجمع في طيّاتها التاريخ السياسي كلّه تقريبًا. ثمة تفاعل مستمر وذو معنى بين القوى - الطبقات والأمم ومراكز القوى والمناطق وغيرها - التي تسعى إلى الهيمنة وإزاحة الآخر. وما يجعل ذاك الصراع أكثر من مجرّد معركة عشوائيّة ضارية هو القيم، الأخلاقيّة منها والفكريّة. يسعى المرء وراء الهيمنة على غيره من أجل الهيمنة وكذلك من أجل الوجود. بإمكانك أن تسمِّي هذه الأنظمة

أيديولوجيات، لكنّي أعتقد أنّه اصطلاح محدود جداً، فهي أنظمة إيمان وعوالم أداء وخطاب فعّالين. قيل عن ماركس إنّه رأى هذا الصراع أمراً اقتصادياً بحتًا، وهذا تشويه لماركس، أو على الأقلّ للرواسب الهيغليّة لدى ماركس. فقد أدرك تمام الإدراك أنّ هذا الصراع يمكن التعبير عنه مادياً وتصنيفه اقتصادياً. لكنّه، على ما أظنّ، أدرك بحساسيّة بالغة الديالكتيك المجسَّد، والتشكيلات الدقيقة والواقعيّة في الوقت ذاته، والوحدة الداخليّة والنشاز الذي ينتجه هكذا صراع. هذا ما يميّزه من هوبز الذي عدّ الحياة مقرفة ووحشية وقصيرة.

أنا من منطقة في العالم حيث التاريخ المعاصر يكاد لا يُقرأ بسبب الاستعمار، وحيث المعاناة الحالية لا يمكن فصلها عن عمليات الإمبرياليّة. فالكولونياليّة والإمبرياليّة ليستا مجرّد اصطلاحات مجرّدة بالنسبة إليّ، إنّها تجارب محددة وأشكال حياتيّة تتمتّع بتحديد يكاد لا يطاق. ما الإمبريالة والكولونياليّة إن لم تكونا صراعًا مستمراً من النوع الذي يصفه بلوم بالمحوري للعملية الشعريّة؟ ما هي الحياة المستمرة لشعب مستقلّ أو كولونيالي إن لم تكن عبئًا على الشعب ذاك من قبل نظام (أو خطاب) قوي ومزدوج من النوع الذي درسه فوكو في أعماله؟ قمتُ بنقلة مفاجئة من الشعر والخطاب إلى الإمبريالة والكولونياليّة - لكنّي أعتقد أنّ لبّ موضوعي واضح.

حسنًا إذاً، أقوم في حياتي غير العلميّة بأمور كثيراً ما تتضح بالنسبة إليّ من جرّاء أفكار مفاجئة وغير متوقّعة، مثل أفكار بلوم، على سبيل المثال. لن أعترف بأيّة أفكار طوباويّة حول انتهاء هذه الصراعات التي تحدّثتُ عنها منذ قليل. لكنّ ما يؤثر فيّ، على ما أظنّ، هو الغضب من الظلم، وعدم التسامح تجاه الاضطهاد، إضافةً إلى بعض الأفكار غير الفريدة من نوعها حول الحرية والمعرفة. المشكلة الأساسية، بالطبع، هي وضع كلّ هذه الأمور - إضافةً إلى الحياتين اللتين أعيشهما كما ذكرتُ سابقًا، وإلى واقعي المبني على الملاحظة والاختبار، واهتمامي العميق بالأدب والنقد والتدريس - في عمل ما؛ وهذا ما أنا في صدده الآن، هذا ما أشعر بأنّي قادر على القيام به الآن. وهذا يضع مسافة كبيرة من الناحية السياسيّة بيني وبين النقّاد والزملاء الذين ذكرتُ أعمالهم منذ قليل، والذين أكنّ لهم إعجابًا وتقديراً عميقين. لعلّ بإمكاننا مناقشة ذلك.

تشير في كتابك «البدايات» (عام ١٩٧٥) إلى «إزاحة راديكاليّة للفكر التقليديّ» ما يتطلّب «اندماجًا جديداً بين المرء ونشاطه». كما تؤكّد أنّ «ماركس لحَمَ نشاطه التفسيري

بالنشاط الإنساني في نقطة انطلاق ثوريّة مشتركة». السؤال الذي يطرح نفسه هو: أين نقطة الانطلاق تلك، أي أين تقع، برأيك، بالنسبة إلى الناقد «الملتزم» في الوقت الحاضر؟

كان سياق هذه الجمل المقتبسة من «البدايات» متعلقًا بنقاش مختصر حول لوكاش، وسألخصه هنا. خمّن لوكاش جوهر آراء ماركس في المخطوطات التي كتبها عام ١٨٤٤، دون أن يعرفها حقّ المعرفة فعليّاً؛ خمّن أنّ ماركس حاول بدايةً أن يستوعب العوائق التي تفصل بين الإنسان وعمله، ومن ثم أن يتخطّاها. انطلاقًا من ذلك التحليل، الذي كان، إضافةً إلى حدة ذهنه، عملاً فكريّاً تنبُّئيّاً، بنى لوكاش أفكاره الرئيسيّة على الاستلاب و«التشيّؤ» (reification) والوعي الطبقي. لكن، المسألة التي أثارت جدلاً كانت محاولة لوكاش توضيح مدى استطاعة عمل ثوري ما أن يتمّ كتحوُّل من نوع محدد من الوعي إلى آخر. هوجم [لوكاش]، وما زال يهاجَم، من قبل ماركسيين عديدين لما عدُّوه مثاليّةً في هذه المسألة. لا ضرورة للجدل حول تلك النقطة، بالتأكيد، لكن علينا الاعتراف بأنّ لوكاش حاول أن يوضّح أهميّة إدراك مسألة محددة، ألا وهي أنّه حينما يفصل المرء بين جوهره وما يفعله، فإنّه «يشيّء»، أو يعطي شكلاً موضوعيّاً لأشياء ليست كذلك بالفعل، أو إن كانت كذلك، فيُتطلّب تخطّيها. إذًا، إنّ تفسير عمل الإنسان (عاملاً كان أم ناقدًا أدبيّاً أم مهندسًا أم أيّاً كان) على أنّه مرتبط ارتباطًا جذريّاً وعضويّاً بما هو الإنسان كوحدة متكاملة (رغم عجز الوعي لديه عن رؤية تلك الصلة أو القبول بها) هي نقطة الانطلاق السائدة والثوريّة بالنسبة إلى المترجم كمترجم، وبالنسبة إلى البروليتاريا التي أعادت ترجمة التشيُّؤ البرجوازي وأزعجتها، كما حاول لوكاش أن يثبت.

إنّ اهتمامي بتحليلات لوكاش هذه معقّد، لكن ما يهمُّنا هنا بشكل مباشر هو معناها بالنسبة إلى النقد. أعتقد أنّه لا يجدر بالمرء أن يقفز إلى «وصفات» للنقّاد الملتزمين. فهنالك، أولاً، مسألة ما الذي نعنيه بكلمة «ملتزم». يمكنني الخوض في ذلك من منطلق **سياسي** في ما بعد، لكنّنا بحاجة إلى تحديد العالم الذي نتحدّث عنه. في ما يخصّ الناقد الأدبي، فكرة الدنيويّة ككلّ غاية في الأهمية وإشكاليّة جداً بالنسبة إليّ. لكن، بإمكاننا استخدام ملاحظة لوكاش للتأكيد أنّ النقد يكون مفهومًا بشكل خاطئ جذريّاً إذا حاول تشييء الناقد أولاً، والنص ثانيًا، والنقد ثالثًا. إنّ التعامل مع أي من هذه الأمور الثلاثة على أنّها منفصلة عن الآخرين وعن المجتمع والتاريخ، يعني أن تفرض عليها وضعًا لا ينتمي إليها إلاّ في شكلها

الأضعف والأكثر ندرةً. لا يعني ذلك البتة أنّ النص قابل للتبادل مع آلة جزّ الحشائش، أو أنّ الناقد والنقد مرادفان لما يفعله عمّال المصانع. لكنّ إحدى نتائج تقنة النقد الطليعي المعاصر وتنظيمه وتوظيفه هو الافتراض بأنّه من الممكن فعلاً فصل الكتابة والقراءة عن الظروف التي تنتجها أو تمكّنها. لعلّه يجدر فصلها من الناحية التحليليّة - هذا صحيح - لكن من سوء التقدير أن نعتقد بأنّ المقتضيات التحليليّة يمكنها أن تصبح واقعًا، أو أنّها كذلك بالفعل.

لديك، من جهة، النزعة العلميّة في النقد. بوسع المرء أن يربط ذلك بأخصائيي علم الرموز المحافظين، أو ببعض المتخصِّصين في الأسلوب، أو المنظّرين للنص المكتفي ذاتيّاً، أو بأيٍّ كان ممن يؤمن بأنّ النقد يمكنه أن يكون بدقة العلم بسبب مادته وأدواته. إضافةً إلى كون هذا الرأي خاطئًا كليّاً في ما يخص دقة العلم - فما عليك إلاّ قراءة مؤرخي العلم مثل بيرنال وكُون (Kuhn) وكانغيّلم وهولتون، إضافةً إلى العلماء أنفسهم، لتدرك أنّ ظروف العمل العلمي الإنسانيّة والاجتماعيّة عبارة عن عوامل محدِّدة غير دقيقة البتة للعمل ذاك، وأنّ الإنسانيين (أي المختصِّين في العلوم الإنسانيّة)، بل والعلماء، لم يتعاملوا مع ذلك بشكل لائق - فهذا الرأي مؤذ نظرًا إلى أنّه يعزو للناقد وأسلوبه قدرات لا يمتلكها أيٌّ منهما. وفي الحقيقة، يعني تحويلُ النص نظامًا ذا رسالة أو نظامًا جدليّاً بحتًا، وتحويل الناقد عالِمًا في هذه الأمور، أن تخلق خيالاً هدفه الأساسي تعظيم الناقد في عينيه.

من جهة أخرى، هنالك نزعة أشدّ مكرًا لدى النقّاد الطليعيين لمناقشة النصوص باعتبارها شيئًا يجب «تفكيكه» من الداخل. دريدا نفسه فيلسوف وناقد بارع، ولا يتحمَّل مسؤوليّة ما يفعله الناس بأفكاره. لكنّ استخدام التقنيات التفكيكيّة كبديل للتحليل التطوّريّ، برأيي، عبارة عن خطإ فادح، إدراكًا وحكمًا. ما من شيء يحدث في النص لمجرّد أنّه يحدث. النص يُصنع - من قبل الكاتب، الناقد، القارئ - وهو مشروع جماعي إلى حدّ ما، كما كان يقول غولدمان بلا هوادة. ذهبتُ أبعد من ذلك لأؤكِّد في «البدايات» أنّ النص عمليّة وليس «شيئًا»، خصوصًا أنّي حاولتُ أيضًا الكشف عن الصلة بين ماديّة النص (كعمليّة) والجهد الإنساني المبذول بسببه.

على الناقد «الملتزم»، إذًا، أن يكون مستعداّ لمواجهة هذه الأمور، عليه التعامل معها فكريّاً، وتجسيدها بشكل أو بآخر في عمله أو عملها كناقد أو كناقدة. يعني استخدام كلمات

مثل «إزالة الأسطرة» (demystification) و«التفكيكيّة» وكأنّها تنطبق على نصوص منفصلة عن الواقع الإنساني، أو التنويه ـ كما فعل دريدا منذ «l'Ecriture et la différence» (الكتابة والاختلاف) ـ إلى أنّ الأساطير مثل أسطورة «مركزيّة العقل» موجودة بشكل واسع النطاق في الثقافة الغربيّة، يعني إنكار الأرضيّة الإنسانيّة التي تنبع منها هذه الأمور. لا أعتقد أنّ اقتراحي هذا عبارة عن انحطاط إلى ماركسيّة سوقيّة أو إنسانيّة وعظيّة. أشعر أنّ فكرة البداية ككلّ قد تكون مجرّدة من قوتها لو عُدّت دفاعًا عن بداية «نقيّة» مستقلّة عن الواقع والظروف الجدليّة التي تحيط بنا، والتي نحن متورِّطون فيها بشراً ونقّاداً. أعتقد، بالطبع، أنّ على الناقدة أو الناقد أن يكون قادراً على فصل ما يفعله أو يضع له حدوداً بشكل تحليلي، وعلى فصل النصّ عن محيطه. لكنّ فشلنا الأكبر كنقّاد اليوم هو عجزنا كما يبدو عن إعادة ربط تحليلاتنا، أو «مقاييسنا الواقعيّة» (critefacts) كما أسمِّيها، بالمجتمع أو المؤسسات أو الحيوات التي تنبثق عنها. إحدى ملاحظات فيكو الجوهريّة متعلِّقة بخيلاء علماء اللغة والفلاسفة؛ فكلا الفئتين، برأيه، نظرتا إلى ما وجدتاه في النصوص من منظور نصي بحت، وكأنّ ذاك المنظور هو العالم.

يبدو أنّك تنظر إلى مفهوم «العالَم» و«الدنيويّة» كصيغة أو «عتلة» كامنة للإيضاح تمكّن الناقد الأكاديمي من وضع عمله الخاص بالنصوص مقابل القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة. هل بوسعك الاستطراد حول فائدة مفهوم «الدنيويّة» كما تستخدمه أنت و/أو قوّته الجدليّة الدافعة؟ ما أهميّة الغموض في ذلك الاصطلاح ـ أي الدنيويّة بمعنى أن تكون جزءاً من هذا العالم، من الماديّة أو المجتمعيّة الدنيا مقابل الدنيويّة كمؤشِّر للثقافة المدينيّة، للعلمانيّة، للحنكة والاطلاع؟

إذا كان المرء يتعامل بشكل مباشر، أو له علاقات، مع عالم السياسة، حيث السلطة هي التي تعطي شكلاً لكلّ شيء، سيدرك، أولاً، أنّ الأكاديمي الأدبي لا يتمتّع بأيّة منزلة سياسيّة دنيويّة تُذكر. بل وأستطيع القول إنّ على المحترفة أو المحترف في مجال الأدب، الذي يعمل من خلال الجامعة، أن يدرك أنّه موجود في حالة تهميش مؤسساتي، في ما يخص نظام السلطة السياسيّة. لا يسعنا، بالطبع، أن ننكر أنّنا كأساتذة أدب، بصفتنا ناشري ثقافة عالية وناقلي حضارة (اختر ما شئت)، أنّنا نُدخل أموراً غير قابلة للدحض إلى حياة المجتمع، وأنّنا نبقيها حيّة. كما قال ليونيل تريللينغ ذات مرة، هنالك عقل لدى المجتمع، وهذا العقل هو

الذي نتوجَّه إليه، وندرِّسه، ونعالجه، ونشكِّله، ونقوِّمه، وننتقده، ونصلحه. نحن نؤدِّي دور الوسيط، ودورنا ثاقب الذهن، بل وماكر، لكنّ تأثيرنا كفئة من الناس في حياة المجتمع اليوميّة وحتى على الأمد الطويل مسهب جداً، ومن هنا - ضئيل جداً.

خلافًا للعلماء الاجتماعيين، ليس في وسعنا أن نؤدِّي - ولا توجد آليات بوسعنا استخدامها لو أردنا أن نؤدِّي - دور المستشارين في مجال الأعمال، أو الصناعة، أو الحكومة. لم يحز أي ممثل عن مهنتنا شهرةً سياسيّة. إنّنا، إلى حدّ ما، تقنيون نقوم بعمل متخصص جداً؛ كما ندرِّس الطبقتين الوسطى والعليا؛ إنّنا، إلى حدّ ما، مَن يحافظ عليهما ومَن تحافظان عليه. وذلك رغم أنّ الكثير مما يثير اهتمامنا، باعتبارنا طلاب أدب، مدمِّر بالضرورة لقيم الطبقة الوسطى. المسألة هي أنّ النقّاد والعلماء الأدبيين العاملين في إطار الجامعة منزوعو الصواعق وتحت السيطرة بشكل فعّال.

ثمة استثناءات لما قلتُه. شهد التاريخ المعاصر - أو ما بعد الحرب العالميّة الأولى - في هذا البلد في فترات مختلفة أكاديميين في مجال الأدب يتمتعون بشهرة أكبر وتأثير أوسع مما وصفتُ منذ قليل. ففي فترة المعارضة التي رافقت حرب فييتنام في الستينات حاز أكاديميون أدبيون على أهميّة على المستوى الوطني باعتبارهم جزءاً من المقاومة الوطنيّة لحرب إمبرياليّة. واضطرت جمعيّة اللغة الحديثة (MLA) القبول بوجود علاقة بين الأمور الدنيويّة والأكاديميّة، لكنّنا كنّا نعمل حتى في ذلك الحين من منطلق التناظر. أي بما أنّه كان هنالك اشمئزاز من تورُّط الجامعة في أمور كمكافحة العصيان والحرب «العلميّة» والسياسيّة، نزع الأكاديميون إلى مناظرة أنفسهم بزملائهم في مجال العلوم الاجتماعيّة والدقيقة. اعتبروا أنّهم مذنبون كعلماء لأنّهم يدرِّسون الأدب. بالتأكيد، لم تكن هنالك حالات معروفة عن تورُّط رجالات الأدب في مكافحة العصيان، وإذا كان هنالك مستشار أدبي في المعركة الإلكترونيّة، فما زال اسمه (أو موقعه) مجهولاً حتى الآن. لذلك، كان هنالك شعور بالرضى تجاه المواقف التي تجرِّمنا (أو تبرِّئنا) بالتناظر، وكان هنالك سخف كبير نظرًا إلى أنّ أي ذنب عامٍّ قابل للظهور والاختفاء بالسهولة ذاتها. ثمة مسألة واحدة لم يناقشها رجالات الأدب الأكاديميون، ألا وهي مسؤولية المثقف أثناء الأزمات، وخصوصًا دوره في خلق الأزمة أو تعريفها (تخطر على البال حالات محددة كالصلة بين جهاز الاستخبارات المركزيّة (CIA) ومجلة «إنكاونتر»

و«الكونغرس من أجل حريّة ثقافيّة»، إلخ.). لقد جعلنا الفرق بين مهنة الأدب والحياة الفكريّة صارمًا أكثر مما يجب. من الصعب الآن أن نحدِّد نتائج حقبة فييتنام طويلة الأمد. تمّ إنتاج أدب ما: هنالك أعمال كامف، وروزاك، وأومان، وحفنة من الآخرين. لكن، بالتأكيد، لم يكن هنالك إسهام أدبي نظري يطرح العلاقة بين النقد الأدبي والسياسة العالمية، أو على الأقلّ، لم يكن هنالك إسهام ذو شأن. يبدو أنّنا عدنا الآن إلى زمن الهمود. أشكّ شديد الشكّ في أنّ أحدًا يفكّر الآن في تأليف كتاب ككتاب جون راسكين «أساطير الإمبرياليّة» (Mythology of Imperialism)، وهو عمل بالغ الذكاء، إن لم تسمح لنفسك [كقارئ] أن تنحرف عن الغاية الرئيسيّة منه بسبب البلاغة الفضولية دونما حاجة إلى ذلك. لا أقول إنّ الإمبرياليّة اختفت، لكنّها اختفت بالنسبة إلى المثقف الأكاديمي الذي عاد إلى الكتابة ضمن أطر سياسيّة محدودة نسبيّاً. تجاهلت الإسهامات النظريّة في مجال الأدب دورَ المؤسسات في الأدب. حتى الرمزيون أهملوا ذلك إلى حدّ كبير. أما ما تبقّى من الطليعيين، فقد كان الأدب، بالنسبة إليهم، مسألة نصوص ونصوص ونصوص. ينظر معظم النقّاد الأدبيين، وبخاصة الطليعيون منهم، إلى أنفسهم كنقّاد تقنيّين، كعاملين تقنيين، إن صحّ التعبير. لا يعني ذلك بالضرورة أنّ الناقد التقني البارز يعدّ نفسه مثقّفًا بالمعنى الاجتماعي الأوسع للكلمة. بل أعتقد فعلاً ـ كما قلتُ سابقًا ـ أنّ مدى التصوُّف السياسي لدى الطليعة النقديّة هو بالتحديد النقطة الديالكتيكيّة الوسطى بين هامشيتهم السياسيّة من جهة، وعدم استعدادهم أن يكونوا مثقفين عامين من جهة أخرى.

لعلّه لم يكن لدينا أشخاص مثل غرامشي أو لوكاش يحللون الوعي الطبقي أو المثقفين كطبقة، لكن كان لدينا (وما زال) مجموعات ماركسيّة ضمن جمعيّة اللغة الحديثة وضمن مهنتنا. (الحديث هنا مقتصر على المجموعات المنظمة.) أنا متعاطف جداً مع ما يحاولون القيام به، لكنّي أعتقد أنّ هنالك سوء تقويم للواقع ببناء العمل السياسي على محاولة بائسة لإظهار أنّ الماركسيّة عبارة عن أسلوب قرائي بالأساس. المسألة المطروحة هنا ليست مسألة القول بأنّ الماركسيّة قادرة من الناحية المَعرفيّة والتحليليّة على إنتاج قراءات ممتازة لروايات مهمّة من القرن التاسع عشر، فكيف للمرء أن ينكر ذلك؟ ما أريد قوله هو أنّ التحليل الماركسي للأدب لا يشكّل وحده أساسًا لبرنامج سياسي في العالم الكبير. وليست المحاولة لتحويل مشروع أدبي أو فكري بشكل مباشر إلى مشروع سياسي سوى محاولة للقيام بشيء

غير جدليّ. لكنّ القبول بشكل التحرُّك الذي يفرضه مسبقًا وضع المرء المهني - ألا وهو التهميش المؤسساتي في هذه الحالة - يعني الحدّ من الذات سياسيّاً ومسبقًا.

لا أحاول هنا أن أكون دغمائيّاً في هذه المسألة، لكنّي أشعر أنّنا جميعًا نميل إلى الانعزال في ما بيننا، بحيث نرفع من قيمة ما يهمُّنا نحن كطبقة لنحوِّله قضيةً ذات أهمية تاريخيّة عالميّة. أحد المواقف التي كنتُ أحاول التعبير عنها في «البدايات» أنّ الناقد في حاجة إلى قولبة نقطة انطلاق لنفسه تتيح له المضيّ في العمل في طريق محدَّد. انطلاقًا من تلك الفكرة، إذًا، إنّ الأشكال [الأدبيّة] كالرواية، والأشياء كـ«النص»، والممارسات كالنقد، عبارة عن أساليب تكوينيّة للإبداع و«تغطية» بداياته بالحتميّة ومنطق اللزوميّة. واهتممتُ ليس فقط بقدرة فكرة البداية على التحوّل، بل (على مستوًى نظريٍّ جداً) بإثبات قدرة الظروف المحددة والرغبات (وحتى التخيُّلات) المجرَّدة جداً على الاندماج لتوفِّر للمرء أسلوبًا متعمّدًا لتشكيل المشاريع بنفسه. درستُ الطريقة التي يقفز بها المرء من التأمُّل إلى نوع من العمل الدنيوي، رغم أنّني لم أدّعِ آنذاك (كما لا أفعل الآن)، ولو للحظة، أنّ القراءة والكتابة بحدّ ذاتهما من العالم الآخر؛ فهما ليستا كذلك بالتأكيد، لكنّ السؤال هو: كيف هما من هذا العالم، وكيف بإمكانهما أن يكونا من هذا العالم؟ إنّه سؤال مخيف بتعقيده. يبقى جزء كبير من الجواب غامضًا في الكتاب، رغم أنّ الفصل الأخير (عن فيكو) يتطرَّق إلى ذلك بصراحة.

أعتقد أنّه لمن الوقاحة أن أحاول توضيح ما يجدر بالنقّاد، ملتزمين كانوا أم غير ذلك، فعله، ولن أحاول القيام بذلك. لكنّ بوسعي الحديث قليلاً في هذه الأمور، وخصوصًا عن فكرة الدنيويّة، كما أراها. أولاً، أعتقد أنّ علينا الاعتراف بهامشيّة أدوارنا، والأهمّ من ذلك، الاعتراف بأنّنا نواجه، للمرة الأولى، أعباءً دراماتيكيّة واضحة تجعلنا أكثر هامشيّة كطبقة. الجامعة تتقلّص، بخاصة القسم الليبرالي من العلوم الإنسانيّة. والأسوأ من ذلك، لا يستطيع خريجونا الحصول على وظائف؛ يجدون أنفسهم واقفين بلا جدوى أمام أبواب مغلقة. لذلك، نجد أنفسنا ممزقين؛ ما نفعله كعلماء وأساتذة ونقّاد محترفين يزداد تركيزًا وتقنيّة على نطاق أضيق، إنّه مؤثر في طلاب لن يكون لديهم وظائف بدورهم. ما ردُّنا على ذلك؟

ثانيًا، العالَم نفسه يتقلّص. إنّها حقيقة بَدَهية مرحة فقط على طريقة ماكلوهان إذا كنتَ تنظر إلى العالم باعتباره مشكلة اتصالات بين أجزائه. لكنّك إذا فكّرت في أنّنا نواجه

نقصًا اقتصادياً كارثيّاً، وأنّ الخطّ الذي يقسم العالم اليوم عبارة عن خطّ بين الأغنياء والفقراء، أو بين الشمال والجنوب، أو بين الدول المتطوِّرة والنامية، وكلّها تتنافس من أجل أساسيات كالغذاء والمواد الأوليّة، فإنّ هذا العالَم المتقلِّص سيبدو مكانًا مخيفًا خطرًا. إنّنا في الولايات المتحدة ننتمي إلى مجتمع مبذِّر بشكل فظيع، ويستهلك ضعفَي، بل وثلاثة أضعاف، حصّته النسبيّة من الموارد [الطبيعيّة]. إضافةً إلى ذلك، نحن الساعد القويّ للاقتصاد العالمي (بالمناسبة، إنّ فكرة الاقتصاد العالمي - كما طرحها إيمانويل فالرشتاين - غاية في الأهميّة)، وإنّ فهمنا للأمور (ما نسمّيه بالنظام الاقتصادي) مدعوم بقوة اقتصاديّة فائقة، بشبكة من المؤسسات القويّة بشكل يصعب تخيّله (أُنظر إلى كتاب بارنيت و موللر «المدّ العالمي» Global Reach، أو عمل بيار جاليه، أو عمل هاري ماغدوف «عصر الإمبرياليّة»)، ومدعوم بنظام قوًى معقَّد لفرض أنفسنا على العالم، ما يضمن لنا رفاهتنا الاقتصاديّة. إذا قرأتَ ما يكتبه جفري باراكلوه أخيراً، فسترى ما أقصده بالضبط.

ثالثًا، نحن كونيون في قيمنا الثقافيّة - أو ندَّعي أنّنا كذلك. لكنّنا، في الحقيقة، نمارس المركزيّة الإثنيّة إلى حدّ العيب. كلّ ما نقوله أو نفعله كمدرِّسي أدب ينطبق بشكل أساسي على الثقافات الأطلسيّة، حيث نستطيع أن نتفهَّم امتيازاتها. إنّ فهمنا للأدب وتاريخ الثقافة ككلّ مبني على ما يسمِّيه عالم الاجتماع المصري أنور عبد الملك الهيمنة على الأقليات وامتلاكها. على سبيل المثال، ازدادت السيادة الأوروبيّة على الأراضي بين عامَي ١٨١٥ و١٩١٥ من ٤٠ إلى ٨٥ بالمئة من المساحة الكليّة للعالم. يُربط الولع بعلم الإناسة بشكل «طبيعي» بالولع بأوروبا. تحوّلت السيطرة على الأرض اليوم سيطرةً اقتصاديّة واجتماعيّة.

رابعًا، ما يجري في العالم النامي أو الجنوبي أو الثالث أو الرابع نادرًا ما يحظى بأيّ انتباه، حتى عندما يحظى به نكون غير قادرين على جعله متناغمًا وما نفعله كعلماء أو نقّاد أو أساتذة. لا أعتقد أنّ مكاننا وراء المتاريس. المشكلة بالنسبة إلينا جدليّة أكثر من ذلك بكثير، إذا افترضنا، بالطبع، أنّنا، أولاً، لن ندير ظهرنا للعالم بأكمله، وثانيًا، لن نعلن الحرب عليه. لعلّ كلمة دانيال موينيهان الجديرة بالرثاء أمام الأمم المتحدة تتحدَّث فعلاً باسم الأكاديميين في مجال الأدب؛ أشكّ في ذلك. لكنّه بالتأكيد لا يتحدَّث باسمهم جميعًا. رغم ذلك، أعتقد أنّ علينا استيعاب واقع وضع الولايات المتحدة في العالم.

من الصعب جداً بالنسبة إلى الناقد أن يقوِّم دور كتاباته أو مكانتها في «العالم». تحدّثتُ منذ قليل عن «العالم» ـ بسرعة كبيرة وبشكل منظّم طبعًا ـ ولا يتطلّب الأمر وجود فولتير ليقول لنا، كمؤلفي كتب حول البدايات أو حول شعر هاردي أو صوريّة سبينسر، إنّ العالم ليس معنا البتة. ما الذي يتبقى في عمل الناقد إذا ما جرّدتَه مسبقًا من أيّ تأثير جادّ كان بوسعه أن يكون له في العالم؟ إلى حدّ ما، ستبقى الدنيويّة لدى الناقد، بالمعنى الثاني للكلمة، باعتبارها مؤشر الثقافة المدينيّة والعلمانيّة والاطلاع. التبادل النقدي يدلّ على كلّ هذه الأمور، وكذلك مراجعةُ النقّاد لنقّاد آخرين، وإلى آخره. في عالم كهذا سيكون الأهمّ هو ما يقوله ناقد عن ناقد آخر، إضافةً إلى تأكيد الأولويات والقيم والضروريات المدموغة ببصمة المذهبيّة الانعزاليّة. ما من شكّ لدي في أنّ مصيرنا كنقّاد يكمن في كمّ معيّن من هذا النوع من الدنيويّة. السؤال هو: كيف يمكننا، باستثناء ذلك، أن ننخرط في العالم الأكبر، وأن نفعل الأمور الملائمة لنا وفقًا لتعليمنا وقدراتنا الخاصة، كي لا أقول الغريبة الأطوار؟

إذا حرَّرنا أنفسنا من فكرة أنّ «الكتابة» شيء يمكن اختصاره في «مؤلِّف» واحد من طرف واحد وبشكل نهائي ولا يدع مجالاً للبس، فسوف نفتتح طريقًا جديدًا للتعامل مع العالَم. كان ذلك اكتشاف فوكو العظيم. الكتابة ليست حرّة، كما لا يستفرد بها كاتب مستقلّ يكتب ما يحلو له نسبيّاً. تنتمي الكتابة إلى نظام تصريحات له علاقات انتمائيّة، وتقييديّة في كثير من الأحيان، مع عالم الدول، كما أطلق عليه فيكو. بوسع المرء رؤية ذلك بوضوح جمّ في الكتابات العلميّة، أو الكتابات في المجالات التالية: التاريخ، علم الاجتماع، الاقتصاد، علم اللغة، أي المجالات العلميّة حيث الكاتب الفردي مثقل بأعباء المؤسسات والطقوس والاستثناءات والممنوعات وفهم عالي التخصُّص، بل وطغياني، للحقيقة ورغبة الحقيقة. كما أوضحتُ سابقًا، ثمة أساليب تنظِّم المجالات العلميّة كالنقد الأدبي وتبقيها «أصليّة»، وتحدّ مما في وسع المرء قوله بحيث يبقى ما يقوله نقدًا أدبيّاً. المسألة ليست مسألة حسن مظهر فقط، بل أيضًا مسألة إحساس المجال العلمي بهويته الشخصيّة، التي يجب أن يناضل من أجل الحفاظ عليها، داخل المجال وخارجه. إنّ الناقد الذي يستخدم التحليل النفسي يهدِّد النقد الأدبي بتخطِّيه حدوده، . فهو يقول ما لا يجب أن يقال، وهو يفعل ذلك ـ إذا كان شبيهًا ببلوم ـ بنوع من الحميميّة الجارحة.

فلأكن أكثر دقّة، رغم أنّ ذلك يعني أنّ عليَّ التقيُّد بالمجال المحدود الذي أعرفه أكثر من غيره. كما ذكرتُ سابقًا، أقلقتني المسافة بيننا كمحترفين في هذا البلد وبين بقيّة العالم. من السهل القول إنّ معظم النقّاد الأكاديميين محبُّو جمال كسالى يفضّلون تأمُّل تينيسون على الغوص في إزالة قذارة القضايا التي يطرحها فانون أو بارينغتون مور. إذا كان من حظّك (أو سوء حظّك، حسب نظرتك إلى الأمور) أن تعرف جزءًا آخر من العالم - أيّ الشرق الأدنى، والمجتمع العربي والإسلامي في حالتي أنا - تجد نفسك تتساءل حول ما الذي رشح إلى المجتمع الغربي باستثناء كاريكاتور لذلك الواقع المهمّ والغريب والبعيد. لا يكفي القول إنّ جزءًا «أجنبيّاً» وغير غربي من العالم لا يمكنه أن يكون معروفًا بشكل جيِّد؛ فإنّ معرفة سبب سوء معرفته مثيرة أكثر للاهتمام وقيّمة أكثر. يقوم ساذرن بملاحظة رائعة في كتابه عن المعرفة الغربيّة حول الإسلام في العصور الوسطى، قائلاً: كان هنالك جهل بخصوص الإسلام، لكنّه كان جهلاً معقّدًا، ومن الممكن دراسته باعتباره شكلاً من المعرفة الإيجابيّة حول الإسلام.

بوسعك رؤية أنّ ذلك يؤدِّي مباشرةً إلى الملاحظة التي أعرب عنها نيتشه مرارًا بأنّه لا يمكن الفصل بين المعرفة والرغبة في المعرفة، وأنّهما معًا عبارة عن ترجمات مهتمّة ومنظّمة وقويّة. وهي في حالة الشرق لم تحدث بشكل مجرّد. باشرتُ دراسة «الشرق» أو ما أسمِّيه «استشراقات» الشرق، وأدّى بي ذلك لا إلى دراسة علم اللغة الاستشراقي وحده، بل وكذلك التاريخ والجغرافيا والدين، أي كلّ فروع المعرفة الغربيّة المهتمة بشكل أساسي بالشرق. وبذلك، كنتُ أطّلع على أمور كالعلاقة بين صعود الاستشراق الحديث في بداية القرن التاسع عشر، ونمو المؤسسات الاستشراقيّة (المجتمعات، صناديق الاستكشاف والترجمة، الدوائر الأكاديميّة)، والوجود الاستعماري التجاري والدبلوماسي والعسكري في الشرق ذي القوة المتصاعدة، إضافةً إلى أعمال عدد من أبرز الفنانين بمن فيهم فلوبير، نيرفال، لاين، بورتون، ديزرائيلي، هوغو، غوته، إلخ. بإمكانك، على سبيل المثال، التقاط نص لرينان، لترى فيه شبكةً من المصالح الضارية (بالمناسبة، المصالح تُخلق دائمًا، وعلى المرء دراسة كيف يتمّ خلقها، وما هي أسباب ذلك) التي تربطه بغوبينو، بالسلك الدبلوماسي الفرنسي، بعلم التشريح المقارن، إلخ. - وكلّ هذه الأمور تتسلل تدريجيّاً إلى عقل المستشرق الغربي لتشطب منه في النهاية كلّ شيء باستثناء تبسيط منظّم لشيء اسمه «الشرق». كرستُ جزءًا أساسيّاً من دراستي للنصوص الاستشراقيّة باعتبارها محاولات

لإعادة بناء نصيّة للشرق، وكأنّ الشرق الواقعي أو «الحقيقي» لا يجوز إدخاله وحده إلى الوعي الغربي. نرى ذلك في «Description de l'Egypte» (وصف مصر) لنابليون، وفي ما بعد في مختارات سيلفستر دي ساسي، وبعد ذلك في صور لاين وكذلك فلوبير.

تركيز الاهتمام على الاستشراق كان بالنسبة إليّ عبارة عن شراكة بين النصيّة الخطابيّة والأرشيفيّة والسلطة الدنيويّة، باعتبار كلّ منها مؤشراً للآخر وانحرافًا عنه. الاستشراق خطاب منظّم، وبناءً عليه فإنّه معرفة مكتوبة، لكنّ كونه في العالم وعن العالم مباشرةً فهو أكثر من مجرّد معرفة، إنّه **سلطة**؛ فالاستشراق، بالنسبة إلى الشرقيّ، هو المعرفة المؤثرة والفعالة التي أوصلته نصيّاً إلى الغرب، والتي احتلّه الغرب و«حَلَبَ» موارده واضطهده إنسانيّاً بمساعدتها. انطلاقًا من هذا الإدراك على طريقة بايكون، لا تصعب رؤية أنّ معرفة معظم الأمور، مثلاً، تصبح جزءاً من النصوص وفقًا لقوانين تاريخيّة، وقوى اجتماعيّة واقتصاديّة، وظروف عالميّة، ما يعزز دراسات مهمّة ومستعجلة. ينطبق هذا بشكل خاص على الناقدة أو الناقد الأدبي اليوم الراضي، بسبب هامشيته المؤسساتيّة، عن كونه معلّقًا من الخارج على ما يجري في العالم. تمّ توظيف حكمتنا وخبرتنا بالحياة والناس، نوعًا ما، من أجل كلّ شيء باستثنائنا نحن. نحن بارعون في تفكيك غموض نصٍّ ما، في توضيح ضلال أسلوب نقدي ما، لكنّنا، على ما يبدو، عاجزون عن تطبيق هذه التقنيات على حياة النصوص في العالم، على ماديتها، على قدرتها على إنتاج البؤس أو التحرُّر، على صنميتها، كما تحدَّث عنها فوكو. نتيجة لذلك، إنّنا مفتونون بالنص ومقتنعون بأنّ النص مجرّد نص، دون أن ندرك أنّ ذلك الموقف ضيّق الأفق ليس ساذجًا فقط، بل هو أعمى.

كي يعيد ناقد النصوص الاتحاد بالواقع الدنيوي عليه دراسة نظام الخطاب، ذلك النظام الذي يقسم «العالم» إلى أجزاء، ويديره وينهبه، والذي يضع الإنسانيّة على الرف، والذي يحدِّد أنّنا «نحن بشر» بينما «هم» ليسوا كذلك، وما إلى ذلك. سوف نكتشف أنّه حتى مادة حميدة كعلم اللغة أدّت دوراً في تلك العمليّة. والأهمّ من ذلك، علينا التصميم على كشف سريّة النصوص وخصوصياتها، فكبر حجمها وتورُّطها تغطيه هيبة فنّ العالم الآخر أو النصيّة «المحضة».

هل ترى في تطوّر مفهوم «علم اللغة» تناقضاً بين وجهة النظر القائلة بأنّ كلّ الأمم سواسية كبشر (وفقًا لهيردر) وبين وجهة النظر الهرميّة للأمم التي تنوّه إليها [نظريّة] «شجرة اللغة»؟

ظاهرياً نعم، هنالك تناقض. لقد انتهى إشعيا برلين تواً من كتابة دراسة عن فيكو وهيردر يعطي فيها الفضل لهيردر بصفته مع التعدُّديّة الثقافيّة وضدّ القوميّة الثقافيّة والتقسيمات الهرميّة للثقافات. هذا ليس سوى جزء من الحقيقة. كان هيردر المبكّر نموذجًا لحقبة دمج «الشرق» بتاريخ العهد القديم. بين عامَي ١٧٦٩ و١٧٧٤ اعتنق نظرةً أوسع إلى الشرق، شملت بلاد الفرس ومصر وفينيقيا، وقد ماثل العالَم ذاك بالبدائيّة. لكن، مع منتصف الثمانينات، أي في فترة انتشار نصوص مثل نص أنكتيل - دوبيرون حول ترجمات الزرادشتيّة والسنسكريتيّة، أصبح هيردر مدافعًا عن الفنّ الإغريقيّ. كتب بوضوح في «Ideen» (الأفكار) أنّ الأوروبي يفضِّل الجماليّة الإغريقيّة على الآسيويّة. وبإمكان المرء مصادفة هجمات عديدة في أعماله اللاحقة على ممارسات الشعوب الشرقيّة الثيوقراطيّة والطغيانيّة. تجدر بنا الإشارة، على ما أعتقد، إلى ميل هيردر الدائم إلى مقارنة الشرقي سلبًا بالغرب، وقد كان ذلك شائعًا في معظم ممارسات العلوم الشمولية مثل علم اللغة والنحو والصرف المقارن في بداية القرن التاسع عشر. كلا الأخوين شليغل فَعَلا ذلك، هومبولت فعل ذلك، رينان فعل ذلك، بوب فعل ذلك.

لكنّ مقارنة كهذه ليست، بالطبع، بريئة أو بلا دلالات. انطلاقًا من فهمي لنزعة المقارنة التي أدَّت إلى هرميّة شجرات اللغات وعائلات اللغات، أجدها متجذِّرة في رغبة تقويم ثلاثة أمور: (١) الحاضر (أو ناحية محددة من الحاضر)، (٢) أوروبا، و(٣) العلم نفسه. أُنظر إلى شليغل. لقد كشف في كتابه الذي صدر عام ١٨٠٨ حول الهنود أوجه الشبه بين الجذور اليونانيّة والسنسكريتيّة، ومن ثم أوجه الشبه بين كليهما واللغات الأوروبيّة الحديثة. إنّه ينظر إلى الشرق باعتباره عالـمًا كلاسيكيّاً بعيدًا جداً، لكنّ أثره ما زال موجودًا الآن فقط في اللغات، ومن هنا في الحضارات، الأوروبيّة. ليس الشرق البتة مكانًا حيث الشرقيون المعاصرون يعيشون ويعملون وينتجون. إنّه شرنقة معزولة عن العالم العصري الحقيقيّ، لكنّ «فرادته» وهيبة سمته هذه انتقلت إلى أوروبا التي أنتجت مفكّرين سمحت لهم تقنياتهم - في علم اللغة المقارن في هذه الحالة - أن يقوِّموا سمة الشرق تلك ويستخدموها. بناءً على ذلك، كان التعبير «الهندي - الأوروبي» مؤلّفًا من جزءين غير متساويين: الأول غارق في الماضي، بينما الثاني حيوي ومقدام وواسع الحيلة. يقال عن أتباع بوب إنّهم كثيرًا ما كانوا يتشاجرون حول ما إذا كان يجدر تغيير اصطلاح «الهندي ـ الأوروبي» ليصبح «الهندي ـ الجرماني».

بوسع المرء رؤية الخبث القومي في ذلك. لكنّه كان حتمياً، كما أظنّ، عندما ميَّز علم اللغة تمييزاً نوعياً بين عائلات اللغات المختلفة، وعندما تمّ ربط الحداثة بالوضع الراهن الأوروبي.

بالنسبة إلى شليغل، وبالتأكيد بالنسبة إلى كلّ علماء اللغة من تلك المدرسة، كان الهندي ـ الأوروبي مميزاً من السامي؛ فالأخير لصّاق (كانت لغته مبنيّة على نظام جذور تُلصق بها بوادئ ولواحق)، ويفتقد القدرة على التطوُّر، وعاجز عن القيام بوظائف جمالية. أما الأول، فحيوي، جمالي، رشيمي، عضوي. في هذا التمييز اللغوي (إذا كان الأمر كذلك) توجد بذرة النظريّة العنصريّة، إذ لم يكن من الصعب بناء نماذج عنصريّة عرقيّة انطلاقًا من ذلك التمييز اللغوي العنصري. قام كلّ عالِم لغة من علماء القرن التاسع عشر بالتمييزات ذاتها المرة تلو الأخرى. درس ليون بولياكوف في «الأسطورة الآريّة» التكافل بين العنصريّة ومفاهيم مثل «النموذج الآري» بميِّزاته الناتجة من «مجموعة» هنديّة ـ أوروبيّة افتراضيّة. لكنّ بولياكوف لا يوضِّح بما فيه الكفاية أنّ «الساميين»، بالنسبة إلى الأوروبيين، ليسوا اليهود فقط، بل المسلمون أيضًا، وأنّ البرنامج الفكري المتكامل المكرَّس لإثبات انحلال الشرقي (أي السامي) كان فعّالاً في إضفاء الشرعيّة على احتلال الشرق بأكمله. لكنّ «الموضة» الفكريّة اليوم تغضّ النظر عن ذلك الجزء من الواقع الذي لا يتناغم وأهداف المرء المباشرة. إنّها لمن السخريّة أنّ كتابًا ككتاب بولياكوف، الذي كان عبارة عن هجوم على النظريّة العنصريّة، يتجاهل ذلك الجزء من التاريخ الذي يوضح مدى سعة تلك الشبكة التي استُخدمت للإيقاع بالشرقيين والساميّين.

لكنّي انحرفتُ عن الموضوع الرئيسي. عودةً إلى سؤالك، إذًا، نرى مفارقة تماشي مفهوم المساواة المبني على فكرة «الأمم المختلفة» يدًا بيد مع جميع الأحكام المؤذية حول عدم تساوي الأمم والأعراق. يعود سبب التماشي ذاك، إلى حدّ كبير، إلى مسألة السلطة، التي تشكِّل كلمة «الإنسانيّة» رمزها الجدلي. كلّما استُخدمت كلمتا «الإنسانيّة» أو «البشريّة»، كان يبدو وكأنّ مستخدمها يتحدَّث أو بإمكانه أن يتحدّث باسم البشريّة، على حساب أغلبيّة البشريّة غير القادرة على ذلك. ما زال أمام النقّاد الكثير مما يجب القيام به في مجال دراسة استخدام التعميمات، وبخاصّة المجسَّمة منها، في الأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر. أنا متأكد من أنّك ستجد أنّه منذ عصر الرومانسيين وحتى الآن، كان الإنتاج الأدبي والتمييز العنصري السياسي، من النوع الذي ناقشناه منذ قليل، يعززان ويغذيان بعضهما بعضًا.

كانت صورة المجلوب (exotic) في الفكر الغربي تشمل إشكاليّة «كاليبان» [اسم العبد القبيح المتوحش في مسرحيّة شكسبير «العاصفة»]، أي الغريب كمخلوق غير تواصلي، أو تواصلي بهامشيّة، يعمل في إطار لغة مهيمنة مفروضة عليه. باستطاعة عدم التعبير هذا أن يؤدِّي إلى تمرُّد أو عصيان، لكنّه لا يؤدِّي أبداً إلى تماهي المضطهد في الثقافة المهيمنة. كيف تنظر إلى مسألة اللغة في ظلّ كتّاب (مثلك) مضطرين إلى القبول بلغة الكولونياليّة وسيلةً للتعبير؟

سؤالك غني ومعقّد، ويذكِّرني بجنازة جويس في زورخ، حيث عاملَ اللورد ديروينت، السفير البريطاني هناك، جويس بتنازل (لعلّه فعل ذلك عن غير قصد) بقوله إنّ جويس، رغم كونه إيرلنديّاً، أعاد تنظيم اللغة الإنكليزيّة بشكل جذري ورائع - أعتقد أنّ ذلك كان التعبير الذي استخدمه ديروينت. يا للسخريّة، فمنذ بداية حياته العمليّة (كما كتب على نحو لا يُنسى في «صورة الفنان في شبابه») كان من دواعي قلق جويس أنّ لغة بن جونسون ليست لغته هو، وأنّ كلمات مثل «Christ» (المسيح)، «ale» (المزر - نوع من الجعة)، «master» (السيّد) لا تخطر على باله بشكل طبيعي أو قبل غيرها. أذكر أيضًا ملاحظة إيميه سيزير حول مديح بروتون له معلّقًا بالقول: من المدهش حقّاً أنّ سيزير يستخدم اللغة الفرنسيّة كما لو كان فرنسيّاً. من المؤكّد أن التعليق اللاذع كان بشكل أساسي في عقل سيزير، لكنّه كان حقيقيّاً. كان لدى فانون ما يقوله حول اللغة رمزاً للسلطة بالنسبة إلى المضطهدين، خصوصًا في أعماله المبكرة، لكنّها تعود كفكرة أساسيّة في «Les Damnés de la terre» (معذبو الأرض). تجدر بي الإشارة أيضًا إلى سلسلة من الأعمال باللغة الفرنسيّة (على سبيل المثال، باليبار، لابورت، Le Français national، لويس جان كالفيه، Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie، دراسات مختلفة لجيليان سانكوف) تحاول التطرُّق إلى الضغوط الاجتماعيّة الثقافيّة المتعلِّقة باستخدام اللغة، وانتقالها (أي الضغوط) من المركز إلى المجموعات المحيطيّة أو الكولونياليّة. إنّ عمل مارسيل كوهين وهنري لوفيفر المبكر مهمّ كذلك في هذا السياق.

مرّت المشكلة السياسيّة في اللغة بمرحلتين، برأيي. أولاً، هنالك الحقبة حيث الكاتب من السكان الأصليين (كما في حالة الجزائر) كان مجبراً على أن يكون فرانكوفونيّاً (أو أنجلوفونيّاً) دون أي خيار آخر. كانت هنالك تقاليد عربيّة أصليّة، بالطبع، لكنّها لم تكن

لاستهلاك العالم، كما يُفترض، بل فقط لموادّ غامضة كالقانون والحديث [النبوي] وإلخ. ذكرتُ سابقًا كيف أجبر المستعمرون السكان الأصليين المستعمَرين على الكلام بلغتهم كدليل على احترامهم للمجتمع الأقوى أو المهيمن. أعتقد أنّ علينا النظر إلى ذلك من منطلق «إجبار المرء على الكلام» بالمعنى العقابي ذاته الذي درسه فوكو في «Surveiller et punir» (المراقبة والعقاب)، حيث تمّ فرض مواد إملائيّة أو عقابيّة على الطلاب والسجناء الأوروبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على التوالي. عندما كانت اللغة المحليّة أو الأصليّة تُدرس في المستعمرات، كان يتمّ حصرها دائمًا في إطار اللغات الميتة أو الكلاسيكيّة؛ فاللغة التي يتكلّمها السكان الأصليون غير المتعلمين كانت لغة مطابخ، ليس إلاّ. نظرًا إلى النظام التعليمي، تبنّت البرجوازيّة اللغة الإنكليزيّة أو الفرنسيّة بقدر كبير من الفخر الواعي ذاتَه، إضافةً إلى شعور بالمسافة التي تفصلها كطبقة عن الأسياد الكولونياليين وعن الفلاحين الفقراء.

أما المرحلة الثانية، فكانت مقسومةً بدورها قسمين. أولاً، ثمة إدراك عام بأنّه يمكن استخدام اللغة الكولونياليّة لمهاجمة نظام السيطرة السياسيّة - يتحدَّث فانون عن ذلك بالتفصيل. ومن ثمّ، يأتي الجزء الثاني، حيث يرمز التحوّل الحادّ والمفاجئ إلى اللغة الأم إلى إصرار على مقاومة الاضطهاد الكولونيالي. حدث ذلك في الجزائر عندما شمل الاضطراب السياسي المعادي للفرنسيين دراسةَ اللغة العربيّة واستخدامها. نتيجة لذلك، يتكلَّم الجزائريون اليوم لغة عربيّة هي عبارة عن مزيج من اللهجة المحكيّة واللغة الفصحى الكلاسيكيّة المكتوبة. معظم العرب الآخرين - باستثناء الفلسطينيين، على ما أعتقد، والذين كانت تجربتهم شبيهة من نواحٍ عدّة بالتجربة الجزائريّة - ينتقلون بصعوبة بين اللغة الفصحى واللهجة المحكيّة المختلفتين اختلافًا كبيرًا عن بعضهما بعضًا.

إنّ الإنكليزيّة والفرنسيّة لغتان عالميتان اليوم. أما العربيّة، فهي إما لغة شعبيّة أو طَقسيّة دينيّة، لكنّ إحدى اللحظات الرشيميّة العظيمة في تاريخ السياسة العربيّة الحديثة كانت عندما استخدم عبد الناصر خطاباته كمناسبات لمهاجمة الكولونياليّة باللهجة المصريّة. فهو بذلك لم يتجنّب فقط قيود اللغة الفصحى الكلاسيكيّة (التي صنَّفها الاستشراق لغةً من عالم آخر وبلا جدوى، إلى حدّ أنّ العديد من العرب صدَّقوا تلك الأسطورة)، بل وهاجم بريطانيا وفرنسا وفقًا

لشروطه هو، وعلى ملعبه اللغوي، إن صحّ التعبير. وهذا مؤثِّر أكثر مما يبدو للوهلة الأولى، خصوصًا إذا ما تذكَّرتَ، مثلاً، أنّ الدستور في بلدين عربيين على الأقلّ كُتب بالأصل لا باللغة العربيّة بل بلغة أوروبيّة، وأنّ الأرشيف التاريخي لعدد من الدول العربيّة موجود في لندن فقط وباللغة الإنكليزيّة. أضف إلى ذلك أنّ هنالك مخزونًا ضخمًا مخبأً في أوروبا للنصوص العربيّة التي نقلتها القوى الكولونياليّة إلى خارج العالم العربي خلال القرن التاسع عشر. تكتسب هنا نظريّة فوكو حول الأرشيف والخطاب بعدًا ماديّاً جداً؛ إذ إنّ أرشيف جزء كبير من التاريخ العربي الحديث موجود حرفيّاً في أوروبا، فقد نُقل إلى هناك وهو أسير في أيديها.

العديد من أبرز الشعراء والروائيين وكتّاب المقالات باللغة العربيّة يعون ذلك بقوة بالغة. إنّهم يجدون صعوبة، بالطبع، في التعامل مع حالات، حيث هم من الناحية الفكريّة قادمون متأخرون إلى أفكار ماركسيّة أو غيرها من الأفكار المفيدة في مهاجمة الثقافة ذاتها التي أنتجت الماركسيّة والكولونياليّة على حدّ سواء. تكتسب الأصليّة معنًى مختلفًا في سياق غريب كهذا عمّا لو كانت هي «الأولى». لهذا السبب أجد جداول التأثير لدى بلوم مثيرة للإيحاءات، وكذلك أفكاره حول القوة والضعف، وأوائل الشعراء والمؤهلين لاحقًا «للمواطنيّة».

ما من شكّ في أنّ القضيّة الأهمّ ثقافيّاً وسياسيّاً في مواجهة العالم الثالث عمومًا، والعالم العربي خصوصًا، هي مسألة النضال من أجل الوضوح والتعبير عن الاستقلال ـ والمجاز اللفظي هنا جوهري للغاية. للغة الإنكليزيّة، باعتبارها لغة عالمية، وجه مخيف حينما يتم تصديرها؛ فهي قادرة على إنتاج أميّة جديدة كما كان بلاكمور يسمِّيها (وهي تفعل ذلك). وإذا اتّحد ذلك برغبة العالم الثالث في التخصُّص التقني و«ألكترنة» العقل، فإنّ ذلك يجعل اللغة شكلاً جديدًا من الاضطهاد والعبوديّة. إذا كان الاستشراق لغةً ترشح شيفراتها وشبكاتها عبر شرق منظّم للاستهلاك الغربي، فذلك ينطبق أيضًا على الغرب الذي يرشح خلال ما يجدر أن يكون معروفًا عنه بشكل منظّم بالنسبة إلى الشرق. كون المثقّفين في العالم الثالث والعربي قادرين اليوم على مهاجمة هذه المخططات عبارة عن تقدير لقوة ما وراء الخطابيّة لدى فرويد وماركس وغيرهما.

عملي مركَّز حاليّاً على أن أجد خطاب الاستشراق، وأضعه ماديّاً، وأكشف هيكلياته، وأصنِّفه كلغة أدى وجودها علمًا ومؤسساتٍ إلى تدمير الشرقي كإنسان وإزاحته ووضع الشرق

«المستشرَق» في مكانه كنموذج. أشعر أنّي أفرّغ المكتبة من لغات امتلاكيّة كلغة الاستشراق، ما يفسح المجال أمامي كشرقي، وأمام غيري من الشرقيين، للحديث باللغة التي نشعر أنّنا بحاجة إلى استخدامها. باختصار، أكتب عملاً يمكن قراءته إما بالإنكليزيّة أو بالعربيّة.

يبدو لي أنّك تشدّد دائمًا على أنّ الخطأ الأساسي (أو بشكل أدقّ، التشويه الأيديولوجي) الذي ارتكبه الفكر الغربي هو إيمانه بتراث ثقافي «شرقي» لا معنى له. فلغته دونيّة وعقليته متخلّفة، ولا تاريخ له (وفي حال وجود تاريخ «شرقي» نجده مكتوبًا دائمًا من قبل الغربي نيابةً عن الشرقي - العاجز عن كتابته بنفسه)، وفي النهاية، لا تقاليد أدبيّة «شرقيّة» لديه. هل النقطة الأخيرة هذه حقيقة تاريخيّة؟ هل كان هنالك تطوّر في الأدب الصادر باللغة العربيّة عبر السنوات (كما في الرواية الأوروبيّة مثلاً)؟ ونهايةً، ما الدور الذي يؤدّيه الأدب المعاصر والإنتاج الفني في التحوُّلات الاجتماعيّة والسياسيّة الأخيرة في الوعي العربي، في المجتمعات العربيّة؟ وكيف يعكس التغييرات الأخيرة في السياق العربي؟

في الحقيقة، أجد أنّ المستشرق يحوّل الشرق حاليًا إلى شيء ذي معنًى بشكل مبالغ فيه، وأنّه جعل الشرق يقول أشياء، ويروي أشياء عن نفسه لم تقم بها أيّة منطقة أخرى، ناهيك عن شعب آخر أو دين آخر، بهذه الطريقة المنظمة والواضحة والمختصرة. قال رينان إنّ العقل الساميّ عبارة عن مزيج دوني من الطبيعة البشريّة، لكنّه لم يقل إنّه بلا معنًى، أو أنّ الشرق الذي أنتجه بلا معنى. إحدى الأفكار الأساسيّة في ما أسماه إدغار كينيه «النهضة الشرقيّة» للقرن التاسع عشر الأوروبي هي المبالغة في تقويم الشرق. لدى بنجامين كونستان ملاحظات حادّة الذهن حول تلك الظاهرة في يوميّاته. لكنّ المستشرق اعتاد بالفعل، كما اعتاد الأوروبي عمومًا بالتأكيد، فكرة البوح للعالم، بما فيه الشرق نفسه، عن حقيقة معنى الشرق، ومن المؤكّد أنّك ستجد الشيء ذاته يحدث الآن، حيث «الشرقيون» يصفون لبعضهم بعضًا جوهر «الغرب». من الجدير ذكره أنّ الاستشراق كان ترجمةً للشرق سرعان ما تحوَّلت متحدِّثًا باسم الشرق (مجبرًا إيّاه على الصمت)، نظرًا إلى أنّ الشرق احتُلّ عسكريّاً بعد عام ١٧٩٨. بالطبع، كلّ ذلك كان، كما قلتَ، نيابةً عن الشرقيّ، الذي لم تتم استشارته أبدًا، ناهيك عن مشاركته في ترجمات كهذه. أظنّ أنّ عليك ألاّ تنسى أنّ الاستشراق اعتبر أنّه يفعل ما يفعل بالرغم من الشرقي.

يتفّق معظم العرب، على ما أظنّ، على فكرة أنّ أهمّ ما في الثقافة العربيّة، باستثناء الإسلام نفسه، هو الأدب. وذروة ذلك الأدب منذ الهجرة وحتى نهاية القرن التاسع عشر كانت الفترة العباسيّة، بين القرنين الثامن والثالث عشر ميلادياً. كانت هنالك فترات ذات أهميّة أدبيّة ما في الفترة ما بين العباسيين والعصر الحديث (المؤرِّخون الإخباريون في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، المتخصِّصون في النثر والشعر، إلخ.)، لكنّها بشكل عام لم تكن فترة إنجازات [أدبيّة] تُذكر، برأيي أنا على الأقلّ، وعليَّ القول إنّي لستُ مختصاً في ذلك ما يجعل رأيي ساذجًا بعض الشيء. لا يسعني البتة الخوض في الفترة العباسيّة هنا؛ فذلك كالحديث عن عصر النهضة الأوروبيّة في فقرة واحدة. لكن نعم، كانت تلك فترة في غاية الغنى والتجديد في الأدب العربي. تكمن الصعوبة الكبرى بالنسبة إلى القارئ الغربي، المختصّ في الأدب المقارن مثلاً، في أنّ الحديث عن الأدب [العربي] يتطلّب إعادة صياغة وترجمة باستمرار، لأنّ المعروف عنه قليل جداً. لكنّ ذلك ليس سوى مشكلة واحدة.

المشكلة الأخرى هي أنّ الاستشراق بمعظمه لم تكن لديه سوى علاقة ضئيلة جداً بالأدب، أو على الأقلّ بالأدب كوسيلة للتعبير عن الحياة العربيّة. هذا من الأمور اللافتة للانتباه في الاستشراق كعقيدة، وقد أدّى بي إلى حدّ ما إلى كتابة دراستي عن الاستشراق. لدي الانطباع بأنّ كلّ المستشرقين يعدّون العرب نسخة مصدَّقة عن القرآن، أو ما يدَّعي المستشرقون أنّه ورد في القرآن. وذلك مطابق، من الناحية المنهجيّة، لكتابة تاريخ الولايات المتحدة كصورة إيضاحيّة للعهد الجديد. إذا أمعنتَ النظر في الاسم المُطلق على هذا المجال - الاستشراق، أو تفرُّعاته كالإسلام أو الاستعراب - فستجد أنّه لا يوجد مجال نظير له. ما من أحد يدعو إلى دراسة «الاستغراب»، مثلاً، ولا يخطر على بال أحد أنّ دراسة المسيحيّة يمكنها أن تكون بديلاً لدراسة شكسبير أو سان سيمون، أو التاريخ الأميركي في القرن التاسع عشر. لكنّ هذه ممارسات اعتياديّة في مجال الاستشراق. أنا متأكِّد أنّك ستجد أنّ الأدب هو من التخصصات الأقلّ تمثيلاً، إحصائياً، في الاستشراق. أسباب ذلك جليّة، فالأدب يخرِّب التصنيفات المرتّبة التي اخترعها المستشرقون للحياة الشرقيّة. الحقيقة الواضحة هي أنّ المستشرقين لا يجيدون القراءة، ولذلك فهم سعداء في تجاهلها.

عندما نأتي إلى العصر الحديث، نجد تشويهًا أعمق في حالة تصاعد. شأنها شأن جميع الانبعاثات الوطنيّة، إنّ الحركات المختلفة في الثورة العربيّة، والتي بدأت في فترة ما بعد الحرب العالميّة، تعتمد اعتمادًا وثيقًا على الأدب من أجل الانتشار الشعبي والتعبئة الجماهيريّة. نتيجة لذلك، كان هنالك تطوُّر ضخم في جميع فروع الأدب العربي. خذ أي كتاب في الغرب حول العرب المعاصرين، واقرأه ولن تجد أبدًا أيّ **ذكر** للأدب، ناهيك عن دراسته. معظم المختصِّين في شؤون الشرق الأوسط اليوم عبارة عن علماء اجتماع يعتمدون في اختصاصهم على حفنة «كليشيهات» حول المجتمع العربي والإسلام وما إلى ذلك، ورثوها، وكأنّها خِرَق بالية، عن مستشرقي القرن التاسع عشر. ثمة قاموس بأكمله من الاصطلاحات التي تتناقل من يد إلى يد: العصرنة، النُّخب، التطوُّر، الاستقرار. يتمّ الحديث عنها وكأنّها ذات صلاحيّة شاملة، لكنّها، في الحقيقة، تشكِّل ستارًا دخانيًا بلاغيًا يخفي جهلاً بشؤون المنطقة. لغة الاستشراق الجديدة عبارة عن خطاب محكم السدّ، لا تجهِّزنا حكمته لما يحدث اليوم في لبنان، مثلاً، أو في الأراضي العربيّة التي تحتلّها إسرائيل، أو في حياة الناس في الشرق الأوسط. باختصار، **وجود** الاستشراق يعني **غياب** أي اهتمام بالأدب الشرقي كجزء متمم لتطوُّر المجتمع. بإمكانك أن تحصل على فكرة أفضل بكثير حول ما يجري اليوم في العالم العربي بقراءة خمس قصائد أو روايات أو مقالات، أكثر ممّا بقراءة رفّ بأكمله من المطبوعات الصادرة عن «معهد الشرق الأوسط»، أو «راند كوربوريشن»، أو لأي مستشرق معترف به يلقي محاضرات حول الشرق الأوسط في كليات الدراسات الشرقيّة في شتى أنحاء البلاد. لكنّ ذلك لن يكون مفاجئًا بالنسبة إليك إذا كنتَ تعرف شيئًا عن الأدب أو الاستشراق.

إذا كنتَ تنظر إلى الاستشراق باعتباره نظام **تصوير** للشرق، فمن المفترض أن يكون سبب تجاهل الأدب واضحًا بالنسبة إليك؛ فمثل هذه الأنظمة **يُخْفي الإنسان**، وهو موضوع الدراسة، من التاريخ. ينطبق تعبير شايلا روبوثام هذا حول ما يجري للنساء في **المجتمع** البرجوازي على الشرقي أيضًا. (النظائر بين الشرقيين والسود والنساء مدهشة بالطبع.) يبدو لي أنّ من المفيد استذكار ما قاله ماركس بخصوص لويس نابليون في [الكرّاس الشهير حول انقلاب عام ١٨٥١ الذي قام به الأخير] «الثامن عشر من برومير لويس بونابرت»، حيث قال ماركس بسخرية لاذعة في حديث عن ادّعاء لويس تمثيل الفلاحين الصغار المتخلّفين: «إنّهم لا

يستطيعون تمثيل أنفسهم؛ يجب أن يمثَّلوا». يعبّر ذلك تمامًا عن موقف المستشرقين تجاه الشرقيين، بفارق وحيد، وهو أنّ الشرقي كان ضحيّة اغتصاب سياسي وثقافي تام، إضافةً إلى اغتصاب حكم عسكري. انطلاقًا من ذلك، كان استبعاد الأدب مسألة حتميّة.

إذا كان صحيحًا، نوعًا ما، أنّ politica manent (السياسة تدوم)، فماذا عن تفجّر مدارس النقد الحالية؟ إنّها تحدد عادةً اهتمامات وتعاطفات سياسيّة قويّة، لكنّ حياتها قصيرة وسرعان ما تنطفئ أثناء النزاع النقدي. كيف تتساوق هذه الحالة مع الاستمرار الضروري للنشاط السياسي؟

مما لا شكّ فيه أنّ النشاط السياسي والمدارس النقديّة تعيش وفق توقيت مختلف، إن صحّ التعبير. لكنّ المجموعة أو المنظمة السياسيّة (كالحزب) تعبِّر عن تضامنها مع قضيّة ما ومع نفسها بطرق واضحة علنيّة، بينما المدارس الأدبيّة اليوم لا تفعل ذلك. إنّها غير مرتبطة بأحكام صارمة، بل عبارة عن انتماءات نقّاد يعدّون أنفسهم متحالفين، أكثر من كونهم أعضاء حزب أو منظمة سياسيّة ما. لذلك، فإنّ فترة الحياة التي تكلّمتَ عليها عبارة عن وظيفة مبدئيّة لذلك [التحالف]، وليست بالضرورة تعبيرًا عن مدى استمراريّة هذه القضيّة السياسيّة أو تلك. يعتبر الناقد، وإن كان يشعر أنّه عضو في مدرسة أدبيّة أو تيّار أدبي ما، أنّ ما يقوم به ليس عملاً جماعياً، بل شيء فرديّ، وتفرّديّ. بالطبع، هذه معضلة بالنسبة إلى الناقد، أقصد الصراع بين الجو الأكبر الذي هو جزء منه، وبين ممارسته المعزولة للترجمة والحدس أو أي شيء آخر. يصعب عليه إيجاد مخرج من ذلك المأزق، ولستُ متأكِّدًا من وجود مخرج سهل.

ثمة مسألة أخرى مرتبطة بذلك، ألا وهي مدى إمكانيّة تنظيم النقد. أحد أسباب الافتتان بعلم الرموز، على سبيل المثال، هو أنّ قوانين التحليل فيه لا تعتمد على الفرد، بل على مجموعة من المترجمين. أستذكر ما قاله بارت في مكان ما حول البحث المثالي في علم الرموز باعتباره تعاونياً وغير شخصي. ثمة ناحية أخرى للنقد الترتيبي وهي التساؤل حول ما إذا كان الناقد يقوم بالتحليل بطريقة متوقّعة في نهاية الأمر. بإمكانك أن تأخذ مقالة نورثروب فراي حول ديكنز كمثال على ذلك، وأن تقول ببساطة إنّها نموذجيّة جداً لأسلوب فراي. لكن، إضافةً إلى الإغراءات التي يدلّيها علم التصنيف أمام أعيننا، من المؤكّد أنّه توجد في كلّ عمليّة نقد ترسبّات من مذهب المتعة، لعلّها تشمل تحدِّي المرء لذاته أو لنظامه، أو تحرير الذات

المتعمَّد من ارتباطات الماضي وعاداته وتحالفاته. صنع بارت لنفسه من ذلك حياة عمليّة بأكملها. أشكّ في أنّ النقّاد الآخرين يرغبون في تجريد أنفسهم من هذا الامتياز، رغم أنّه محدود للغاية. كثيراً ما تكون المدارس والأنظمة أسلوبًا لصدّ احتمالات كهذه، ولهذا السبب إنّي معاد من حيث المزاج للتصنيف والمدارس. أعُدُّ النقد بشكل أساسي نشاطًا استكشافيّاً ومعرفيّاً، وليس تأملاً أو عبثًا نظريّاً صارمًا. في الحالة الأخيرة، هنالك دائمًا خطر غضّ النظر عن الدليل التاريخي الضئيل التائه، أو عدم العثور عليه بتاتًا وعدم خوض تجربته. لكن، ربما هي طريقة أخرى للقول إنّي أجد «السطو» على الأرشيفات تثقيفًا جيّداً. إضافةً إلى المتعة التي أشعر بها، ثمة فائدة من السماح للواقع المادي (أو على الأقلّ الأرشيفي) بالتأثير في النظرية. وهذا بدوره يحفّز تكريراً إضافيّاً للنشاط النظري.

قبل عدة أعوام، وفي نقاش حول طبيعة النظام («الأنثروبولوجيا: إنجازاتها ومستقبلها»)، أعلن ليفي ـ ستروس أنّ الأنثروبولوجيا وليدة عصر عنف: «تعكس قدرتُها على تقويم الحقائق المتعلّقة بالحالة الإنسانيّة بموضوعيّة أكبر على المستوى المعرفي، حالةً من الشؤون حيث جزء من البشريّة يعامل الآخرين وكأنّهم أشياء... العالم الغربي وحده هو الذي ولّد الأنثروبولوجيا، لكنّ ذلك ليس دليلاً على موهبته، بل نتيجةٌ لكوننا نتعامل مع الثقافات الغريبة وكأنّها مجرّد أشياء، ولذا من الممكن دراستها كأشياء». أليس كتابك الذي سيصدر قريبًا حول الاستشراق (أو بالأحرى حول أسطورة الاستشراق) محاولة لشجب ذلك النوع من «الإمبرياليّة الأنثروبولوجيّة» التي حلّلها ليفي ـ ستروس؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف تصف أسطورة الاستشراق (الأيديولوجيا، العقليّة، إلخ.)؟ كيف تعمل على إزالة تلك الأسطورة؟ وما هو المنطلق الذي تتحدَّث منه، (أو بالأحرى تكتب منه) أنت، كإدوارد سعيد؟

الاستشراق ليس أسطورة، إنّه نظام ـ أسطورة ذو منطق وخطاب ومؤسسات خاصة به ذات علاقة بالأسطورة. إنّه آلة لإنتاج تصريحات حول الشرق، ويمكن دراسته من الناحية التاريخيّة والمؤسّساتيّة كشكل من أشكال الإمبرياليّة الأنثروبولوجيّة. النقطة الأساسيّة التي يجب تأكيدها في ما يخص الاستشراق هي أنّه ليس مجرّد نوع علمي أو خيالي من الكتابة (وهل من شكل كهذا؟) بلا أهمّيّة محدَّدة بالنسبة إلى أحد باستثناء المستشرقين؛ إنّه ليس كذلك البتة. يدَّعي الاستشراق الموضوعيّة العلميّة، وهو اليوم مثال ممتاز على إمكانيّة جلب

المعرفة والكتابة من النص، إن صحّ التعبير، إلى العالم - بقوة وعواقب سياسيّة حقيقيّة. الشرق اليوم ليس مرادفًا لقبيلة غير متعلّمة في حالة انقراض كالتي درسها ليفي-ستروس. إنّه جزء من العالم، حيث العالم الغربي، والولايات المتحدة على وجه الخصوص، متورِّط تورُّطًا سياسياً مهمّاً. لذلك، ما يدرسه المرء هو تنفيذ المعرفة النصيّة وإدارتها لأهداف سياسيّة مباشرة ومؤلمة في بعض الأحيان. تتطرّق دراستي، من جهة، إلى الاستشراق كنظام ما قبل الحديث (ما قبل القرن التاسع عشر) للجغرافيا الخياليّة، وثانيًا، إلى الاستشراق كخطاب حديث ملائم عصرياً لما يسميه هارولد لاسويل علوم صناعة السياسة. أنا مهتمّ بالعمليّة التي يتمّ من جرّائها تحوُّل الأول إلى الثاني.

دراستي مقسومة إلى ثلاثة أجزاء رئيسة: الجزء الأول، «مجال الاستشراق»، أحاول فيه تصنيف الاستشراق كفصيلة أفكار موجودة في الغرب منذ عصر هيرودوتس، والتي تصل حدّ الذروة في خطاب كرومر، وبالفور، وكيسنجر، وغيرهم من رجالات الدولة. هنالك عامل مشترك في أفكار كالطغيان الشرقي، أو الفسوق الشرقي، أساليب الإنتاج الشرقيّة، الفخامة الشرقيّة. أركّز على ديالكتيك تصوير الشرق، على ما أسميه خشبة مسرح الاستشراق في الغرب، الذي كان يعتبر، حتى القرن الثامن عشر، أنّ الإسلام هو النموذج الشرقي الأساسي. يمكننا العثور على معرفة شرقيّة في تلك الفترة في أعمال كـ«المكتبة الشرقيّة» لدي هيربلو، أو «الكوميديا الإلهيّة» لدانته، وبعض الأعمال التاريخيّة من العصور الوسطى، إضافةً إلى العديد من المحاولات الكهنوتيّة (بطرس المهيب، جيبير نوغان، لوثر) لطرح مسألة الإسلام و[النبي] محمد. تتناقض هذه الأعمال الدينيّة أساسًا بشكل مدهش مع أول المشاريع الحديثة العرقيّة الاستشراقيّة العائدة إلى فترة ما بعد الاكتشافات اللغويّة التي قام بها جونز و أنكتيل. أركِّز على مشروعين، وهما حملة نابليون (وسلاحها العلمي: «معهد مصر» و«وصف لمصر») وعلى سلطة دي ليسيبس الخاصة بقناة السويس. أدرس في الجزء الثاني، «البنى الاستشراقيّة وإعادة خلق البنى»، الكتّاب الأساسيين في مجال علم اللغة والتاريخ والأدب في الشرق الأدنى خلال القرن التاسع عشر، ابتداء من «Tableau de l'érudition française» (لوحة المعرفة الفرنسيّة الواسعة) لبارون داسييه، مروراً بهوغو، غوته، رينان، ساسي، شاتوبريان، دونيرفال، لامارتين، لاين، بورتون، فلوبير، دوتي، وسط آخرين. المدهش في أولئك الكتّاب هو

مخزون المعرفة والصور والأفكار التي يرسمون عليها، والطريقة التي حاول كلّ منهم السيطرة فيها على الشرق من خلال أدوات كاللوحة أو المختارات الأدبيّة أو المكتبة أو الصف، إلخ. يتمّ تشغيل هذه الأدوات بدورها وفي الوقت ذاته من قبل مؤسسات دينيّة وتعليميّة ودبلوماسيّة مختلفة في الشرق ومن أجله. إنّ بناء الخيال الاستشراقي موجَّه، إذًا، بشكل مباشر إلى الإدارة الكولونياليّة التي تتحوَّل بدورها إلى نظام قوانين واستثناءات وممنوعات مفروضة على الشرقيين في الشرق. تغذّي تلك العوامل الثلاثة بعضها بعضًا في عمليّة تأكيد للذات. وأخيرًا الجزء الثالث، «الاستشراق الآن»، وهو سرد للطريقة التي سلّمت فيها مدارس الاستشراق البريطانيّة والفرنسيّة تراثها المكتسب وتقنياتها الفعالة للمدرسة الأميركيّة، وكيف انعكست عقائد الأخيرة بدورها في البناء التعليمي للحكومة والأكاديميّة في الولايات المتحدة اليوم، كما وفي كيفية اتخاذ القرارات الأميركيّة وتحديد السياسة الخارجيّة.

بذلتُ جهدًا عظيمًا خلال الدراسة ككلّ لأوضح كيف كان الاستشراق نظامًا انتقائيّاً تشرّب، دون أن يغيِّر نفسه، تأثيرات الفلسفات «القويّة» كالوضعيّة والماركسيّة والداروينيّة والتحليل النفسي والشبنغلريّة، وإلى آخره. أردتُ الكشف بشكل جدليّ كيف كان الاستشراق وما زال نمطَ وجود في العالم، أسلوبًا للقيام بتصريحات من منطلق السلطة، وشكلاً من أشكال الوجود الأيديولوجي الانضباطي، وهذه مسألة حاسمة. يتيح لي ذلك التعاملَ مع قضايا المعرفة والخيال، السياسة والكتابة، الحرية والاضطهاد، من منطلق العلاقة بين العالمين المتطوِّر والنامي.

تعرِّف هذه الأمور بشكل واضح جداً عمليّةَ إزالة الغموض، أو نزع الأسطرة كما تسمّيها. أشعر أنّي أكتب من منطلق مثير للاهتمام. أنا شرقي يردّ كتابةً على المستشرقين الذين ازدهروا لفترة طويلة بسبب صمتنا. أكتب لهم، من خلال تفكيك بنية مادتهم العلميّة، من خلال الكشف عن تحيّزها الماوراء تاريخيّ، والمؤسساتي، والأيديولوجي، والمعادي للتجريبيّة. أخيرًا، أشعر أنّي أكتب لأبناء وطني وزملائي حول أمور ذات اهتمام مشترك.

حوار مع مجلة دياكريتيكس،

جامعة كورنيل،

إيثاكا، نيويورك ١٩٧٦

ـ ٢ ـ

في ظلال الغرب

شاركتُ عام ١٩٨١ و١٩٨٢ في إنتاج مسلسل وثائقي من عشرة أجزاء للقناة الرابعة في المملكة المتحدة. كتبتُ سيناريو الحلقة السابعة من المسلسل، تحت عنوان «في ظلال الغرب»، حيث وصفتُ سينمائيّاً موضوع «الاستشراق» و«مسألة فلسطين». تمّ التصوير في مخيمين للاجئين الفلسطينيين في جنوب لبنان في كانون ثاني (يناير) ١٩٨٢، منذراً على نحو مخيف بالاجتياح الإسرائيلي في حزيران (يونيو). الكثيرون من اللاجئين الذين تحدّثنا معهم وصوّرناهم، أصبحوا لاجئين مرةً أخرى.

إدوارد سعيد



أردنا في البداية أن نعود إلى الستينات في محاولة لطرح عدد من الأسئلة. صدر كتابان آنذاك لمؤلفين تماثلت أعمالهما بعض الشيء مع أعمالك: «معذّبو الأرض» لفانون و«الجنون والحضارة» لفوكو. لدينا، إذاً، نصّان ـ الأول من داخل فرنسا، والآخر من إحدى مستعمراتها ـ يصفان، بطرق مختلفة جداً، آليات الإقصاء المترابطة التي زُرعت في المؤسسات الأوروبيّة منذ عهد النهضة. ما هي بعض تلك القوى التي ولّدتها مصادفةً هذه النصوصُ؟

لا أعرف الكثير عن الظروف التي أنتجت كتاب فوكو؛ يمكنني فقط تخمين ما هي. لكن من الواضح أنّ نص فانون ـ وهو الأهم بين الاثنين، في رأيي ـ جاء نتيجةً لصراع سياسيٍّ مستمر، أي الثورة الجزائريّة. ثمة مسألة مهمّة، وهي أنّ كتاب فانون كان نتيجة نضال جماعي، بالمقارنة مع كتاب فوكو، الذي انبثق عن تقليد مختلف، تقليد العالِم ـ الباحث الفردي ذي السمعة بسبب تعليمه وبراعته، وما إلى ذلك. كان كلا الكتابين معارضًا، على اختلاف أصولهما. فقد تطرّقا لا إلى أنظمة الإقصاء فقط، بل إلى أنظمة التقييد. الصورة الأقوى في كتاب فانون هي صورة المدينة الكولونياليّة: قصبة محلّيّة محاطة بنظافة المدينة الكولونياليّة وشوارعها المضاءة جيّدًا، وهي مدينة أوروبيّة، مغروسة بعنف في مجتمع محلّيّ أصليّ. وفوق كلّ شيء، الصورة المشتركة في كليهما هي أنّ كلّ العنف الذي حدث كان مبرّرًا في سبيل المنطق أو العقلانيّة ـ أي الحضارة. لكنّي ما زلت أعتقد أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ كتاب فانون هو الأقوى، لأنّه متجذّر في ديالكتيك النضال، إن صحّ التعبير.

أكثر منه لأنّه يأتي نتيجةً لممارسة معيّنة لعلم التاريخ.

نعم، بالضبط. لكنّ الأهمّ هو الشعور بالالتزام الإيجابي، وهذا موجود في كتاب فانون، وغائب في أعمال فوكو المبكرة. بعد مضيّ عشرة أعوام على «الجنون والحضارة»، شارك فوكو عام ١٩٧٢ في نقاش تلفزيوني في أمستردام مع نعوم تشومسكي. تحدّث تشومسكي عن مُثله التحرريّة، وأفكاره حول العدالة وما إلى ذلك، بينما تراجع فوكو واعترف ضمنيّاً بأنّه لا يؤمن بوجود حقائق أو أفكار أو مُثل إيجابيّة. لا ينطبق ذلك على فانون، الذي كان التزامه بالتغيير الثوري والتضامن والتحرير قويّاً جداً، وجذّابًا جداً لأمثالي. كان عمل فوكو عبارةً عن عبقريّة وحدّة إدراك فلسفيّين. كما بوسعي القول إنّ القوة السياسيّة في أعمال فوكو لم تتّضح بشكل كامل إلا في ما بعد، بعدما ألّف كتبًا أخرى ـ «نظام الأشياء»، مثلاً ـ وبعدما صدرت كتب لعلماء آخرين (جاك دونزلو، مثلاً). كان عملُ فانون هذا الأخيرَ في سلسلة من الكتب ألّفها خلال الخمسينات، بينما كان عمل فوكو بداية سلسلته.

فلنعد الآن إلى العنف والرعيّة والحضارة. وصفتَ في «الاستشراق» تحالفًا واسعًا بين العلم الغربي الأكاديمي والمشروع الكولونياليّ، مطبّقًا مفاهيم التصوير [الثقافي] على نقد المعرفة الأدواتيّة. كيف تُعرّف، بالتحديد، التصوير [الثقافيّ] واقتصاده السياسي؟

لست متأكّدًا من أنّ بإمكاني تعريفه اقتصادياً، أو حتى بدقّة. لكنّ التصوير أو، بشكل أدقّ، **عمليّة** تصوير الآخرين (ومن ثمّ التقليل من شأنهم) تكاد تشمل على الدوام شكلاً من أشكال العنف تجاه **موضوع** التمثيل، إضافةً إلى نوع من التناقض بين عنف عمليّة التصوير والمظهر الخارجيّ الهادئ للمادة ذاتها، **للصورة**، شفهيّةً كانت أم مرئيّة أم غيرها. مهما أطلقتَ عليها من تسميات: صورة مثيرة، أم صورة غريبة، أم صورة علميّة، فهنالك على الدوام تناقض ذو مفارقة بين الظاهر الذي يبدو مسيطرًا، والعمليّة التي تنتجه، والتي تستوجب لا محالة درجةً ما من العنف، والخروج عن السياق، والتقزيم، إلخ. تقتضي عمليّة التصوير ضمنًا وجود السيطرة والتراكم والتقييد، كما تقتضي، في ما يخص المصوِّر، نوعًا من الإبعاد أو الإرباك. بإمكاننا أن نأخذ كمثال إحدى الدراسات اللغويّة: بَحْثَ إيرنست رينان حول اللغات السامية. ما يخطر على بال رينان أثناء تصنيفه للمادة هو واجهة العرض في متحف ما؛ فعندما تعرض شيئًا ما، تخلعه عن سياق الحياة لتضعه أمام جمهور، جمهور أوروبي في هذه الحالة. التصوير متعلّق، قبل كلّ شيء، بالاستهلاك: يتم استخدام الصور من قبل الاقتصاد المحلي في المجتمع الإمبريالي. في حالة «الاستشراق»، تحدَّثتُ عن اقتصاد يمكن من خلاله متابعة التلاعب بالمستعمرات والسيطرة عليها. من الواضح أنّ هنالك أنواعًا كثيرةً أخرى من الصور، لكنّ تلك الصور التي تنتجها ثقافةٌ إمبرياليّة مهيمنة أو تُنْتَجُ لها هي التي تهمّني بسبب ظروف حياتي الخاصة، إذ تعرَّضتُ لهيمنة سلطتها. أرسلني والداي إلى مدراس كولونياليّة بمحض إرادتهما ـ لم يكن هنالك أي إكراه في المسألة ـ وحين بلغت سن المراهقة، كنتُ قد تعلَّمت الكثير عن التاريخ الإنكليزي، ولم أكن أعرف شيئًا عن تاريخي، التاريخ العربيّ. علَّموني أنّ الصور الوحيدة ذات الشأن هي صور التاريخ الإنكليزي والثقافة الإنكليزيّة التي أنضمُّ اليها بحكم تعلُّمي. كما علَّموني أن أعدّ نفسي شخصًا قيمته في ذلك الاقتصاد أقلّ بكثير من قيمة الإنكليز الذين كانوا، في حقيقة الأمر، يحكمون. وانطلاقًا من هذا السياق، لم يكن في وسعي إلاّ أن أفهم التصوير على أنّه نظام خطابيّ يشمل، بشكل أو بآخر، خيارات سياسيّة وقوةً سياسيّة وسلطةً ما.

ثمة علاقة مباشرة ونشيطة، كما أظهرتَ في كتاباتك، بين الهيمنة ـ السياسيّة منها والاجتماعيّة الاقتصاديّة والثقافيّة ـ وأنظمة التصوير: الأولى تنتج الثانية وتغذيها، والعكس صحيح. في ما يخص تغيير هيكليّة الهيمنة، هل الهدف النهائي هو تحويل الصور

أم هل هو تدمير تلك الأنظمة كلّيًّا؟ في كلتا الحالتين، ما الذي بإمكانه أن يمنع ممارسة خطابٍ آخرَ، قائمٍ على القدر نفسه من الاستثناء؟

الصور شكل من أشكال الاقتصاد الإنساني، نوعًا ما، وهي ضرورية للعيش في المجتمع، وبين المجتمعات المختلفة. لذلك، لا أعتقد أنّ هنالك طريقةً للتخلُّص منها - إنّها أساسيّة، تمامًا مثل اللغة. ما علينا تدميره هو أنظمة التصوير التي تحمل في طيّاتها نوعًا من السلطة القمعيّة، في رأيي، لأنّها لا تسمح ولا تدع مجالاً للتدخّل من قبل المصوَّر. تلك إحدى المسائل التي لا يستطيع علم الأعراق البشريّة (الأنثروبولوجيا) حلّها، لأنّه مبنيّ بشكل أساسيّ كخطاب تصويري لـ «الآخر» **الذي يتمّ تعريفه نظريًّا على أنّه أدنى منزلةً على نحو جوهريّ** (إن نُعت بالبدائي أو بالمتخلِّف أو بمجرّد «الآخر»). يعتمد علم الإناسة وخطابه بأكمله على صمت «الآخر» هذا. البديل هو نظام تصويري يتميَّز بالمشاركة والتعاون بلا إكراه أو فرض. لكنّ تلك ليس بالمسألة السهلة، كما تعلمون. ليست لدينا أيّة مداخل مباشرة إلى وسائل إنتاج أنظمة بديلة. قد يكون ذلك ممكنًا عبر مجالات معرفيّة أخرى أقلّ استغلالاً. لكنّ علينا، في البداية، التأكد من تلك التشكيلات الاجتماعيّة - الثقافيّة - السياسيّة التي تسمح بتقليل السيطرة وزيادة المشاركة في إنتاج الصور؛ ومن ثمّ، ننطلق من هناك.

تطرَّقتَ في كتاب «في تغطية الإسلام» إلى بناء أنظمة بديلة بالمقارنة مع آليّات الصحافة الغربيّة الإقصائيّة. هل تعتقد أنّ إقامة شبكة إلكترونيّة عالميّة فورية لإنتاج الأخبار وتوزيعها بإمكانها أن تغيِّر بنيّة الاستهلاك الغربي للصور التي ترسم ما يعرَّف بأنّه غير غربي؟ أم هل تزداد السلطة بذلك قوّةً؟

إن كان هناك تحرُّك، فهو في اتجاه أزمة أعمق، لأسباب عدة. أوّلاً، مع تطوُّر البث الإلكتروني للصور، تُركّز الشركات العالميّة الضخمة وسائلَ الإنتاج، بشكل أكبر بكثير، في ما يسمّى بالمجتمعات العاصميّة. وثانيًا، يجري ذلك بحيث تعتمد المجتمعات التابعة - أي المجتمعات المحيطيّة في العالم الثالث، وكذلك المجتمعات الموجودة خارج المناطق العاصميّة المركزيّة - على هذا النظام إلى أقصى الحدود من أجل الحصول على معلومات عن نفسها. نحن نتحدَّث الآن عن معرفة الذات وليس فقط عن معرفة المجتمعات الأخرى.

بحيث السبيل الوحيد أمام تلك المجتمعات «التابعة» للتوصّل إلى معرفة الذات مقصور على ذلك النظام؟

بالضبط، مقصور. إنّه سبيل ماكرٌ ومغر، نظراً إلى أنّه يقدَّم على أنّه طبيعي وحقيقي، بحيث لا يمكن مهاجمته فعلياً. نحن لم نخترع حتى الآن وسيلةً للتعامل مع الصور التلفزيونيّة أو صور الأفلام، أو حتى صور السيناريوهات، أو لانتقاد الإطار الذي يتمّ من خلاله تقديم الصور، إذ يتمّ تصوير الأمور على أنّها واقعيّة ووسطيّة بقوة، بحيث تُقبَل بلا وعي تقريبًا. نهايةً، وربما هذا هو الأهم، ردة الفعل على هيمنة الصحافة المتصاعدة، والحلول التي تعرضها بلدان العالم الثالث والبلدان الاشتراكيّة لمكافحة هذا الوضع، بدائيّة ومتخلفة إلى درجة أنّها لا يمكن أن تقف في وجه التحدّي. فالحدّ، على سبيل المثال، من وسائل الإنتاج، والرقابة والتدخّل الحكوميّان، وما إلى ذلك، سيزيد على الأرجح من السيطرة التي من المفترض أن تكافحها هذه الإجراءات، عوضًا عن تقليصها. ما يقوله مناصرو «النظام الإعلامي الجديد» هو بالأساس أن يسمح لهم الغرب بالسيطرة على إنتاج الأخبار الخاص بهم وتداخُل نشاطه ونشاطهم، وإلاّ انسحبوا من النظام وعزلوا الغرب. ما الذي سيعرضونه على مواطنيهم في هذه الحالة؟ سيعرضون نوعًا من الأمّيّة والعزلة الضيّقة التي تجعلهم أكثر، وليس أقلّ، عرضةً للتهديدات وأيديولوجيا استهلاك التقنيات السائدة وأصولها العاصميّة.

إذًا، ما نراه الآن هو تزايد المطابقة الجيوسياسيّة المبنيّة على إمكان الوصول إلى شبكات المعلومات والمعلومات العلميّة / التكنولوجيّة؟

نعم، بالضبط، إضافةً إلى الاعتماد الكامل على بنوك المعلومات هذه، ما يربّي عقليّة سيكولوجيّة متكاملة سوف تستمرّ أجيالاً.

أوضحتَ سابقًا أنّك أدركت أنّ إنتاج الصور متعلّق على الدوام بخيارات سياسيّة بهدف فرض السيطرة والمحافظة عليها. في هذه الحالة، لا توجد حياديّة في الطريقة التي تبرمَج فيها المعلومات الاجتماعيّة، على سبيل المثال، في بنك للمعلومات.

كلا، لا توجد بالطبع أيّة حياديّة في ذلك: تمثّل العمليّة بأكملها الخيارَ والانتقائيّة، إقصاءات وتضمينات، وأموراً معقّدةً جداً من هذا القبيل. لكنّ المخيف في احتكار إنتاج المعلومات هذا ليس مشكلة الوصول إلى المعلومات بحدّ ذاتها، بل الوصول إلى وسائل **انتقاد**

المعلومات. بكلمات أخرى، ما الذي بإمكاننا أن نفعله خارج هذا النظام، بحيث نكون قادرين على التعامل معه كعمليّة إنتاج لا كعمليّة طبيعيّة؟ ما هي الأدوات؟ تطغى أسطورة التماسك والحتميّة التي تحيط بالعمليّة بأكملها على إمكان الدخول إلى نقطة المصدر، إن صحّ التعبير. يبدو أنّه ما من خيارات أو بدائل؛ ونتيجةً لذلك، باتت المقاومة أصعب فأصعب، كما أصبحت من مسؤوليّة المثقّفين العاصميين.

أي المقاومة عن طريق النشاط النقدي.

أعتقد ذلك. يجب أن تكون كذلك. لا يمكنك، ضمنياً، أن تقوم بنشاط من هذا القبيل إلاّ في مكان مثل نيويورك، حيث تولد هذه الصور وتعيش وتتمركز. لا أرى أي طريق آخر. ولا أعتقد أنّ بإمكاننا الاعتماد على عملٍ معارض نشيط من قبل الحكومات ـ غربيّةً كانت أم اشتراكيّة أم من العالم الثالث أم غيرها.

من المثير للاهتمام أنّ تجربتي في واشنطن خلال مؤتمر اللجنة الأميركيّة ـ العربيّة لمكافحة التمييز العنصري كانت مثالاً على مدى تعقيد المسألة، نظرًا إلى أنّها أثبتت بوضوح كيف ينظر العاملون في نظام الصحافة إلى المشكلة. عُقد المؤتمر بالتحديد من أجل مكافحة الصور النمطيّة للعرب في الصحافة، وهم المجموعة العرقيّة أو القوميّة الأخيرة التي ما زالت تصوَّر بشكل كاريكاتوري دون أدنى عاقبة. دُعي تيد كوبل إلى «حوار» معي حول مشكلات التصوير في الصحافة. كوبل رجل شديد الذكاء، بالطبع، وهو يدير [برنامج] «نايتلاين» [التلفزيوني] الذي يحاول أن يكون منصفًا، وما إلى ذلك. لكنّ الحقيقة هي أنّ كوبل مخلوق صحافيّ علاوةً على كونه نجمًا. إنّه من المشاهير. ويعني ذلك، فعليّاً، أنّ التصوير كمسألة فلسفيّة لا يمكنه، بل ولا يجوز، أن يكون موضع نقاش بالنسبة إليه. الحصول على أطول وقت ممكن في الصحافة هو، ببساطة، المسألة المحوريّة، بل والحلّ أيضًا. بكلمات أخرى، يحسبنا ضيوفًا كامنين، أو قضايا وقصصًا كامنة، قابلة للطرح في برنامجه. أما نحن، فيبدو في هذا السياق وكأنّنا نطلب منه إدخالنا إلى النظام بمنحنا وقتًا على الهواء، وتغطيةً إعلاميّة، إلخ. ويردّ كوبل على ذلك بأنّنا فيه (أي النظام) لأنّه لاحظ وجودنا، فالتقرير متوازن، وما إلى ذلك. وهكذا يتم تحريف القضيّة الجوهريّة ـ أي **كيف** يتم تصويرنا ـ والاستعاضة عنها بمسألة تقنيّة وتجاريّة متعلّقة بمن صُوِّر على الهواء وحجم الوقت الذي أمضاه على الهواء. يريد كوبل، من جهة، أن يبدوَ مستقلاً. لكنّه، من جهة أخرى، جزء من النظام، من [محطة] إيه. بي. سي.، التي هي بدورها جزء من

نظام أكبر، منظّمة الشبكة ككل. كما يمثّل، من جهة ثالثة، وهذا غريب، مصالح الحكومة. جميع هؤلاء الصحافيّين، وخصوصًا أولئك منهم الذين يعملون على المستوى الفدرالي ـ بروكاو، جينينغز، كوبل، راثر ـ لا يعطوننا الأخبار فحسب، بل ويصورون أيضًا (بلا وعي عادة) الحدث من وجهة نظر المصالح الأميركيّة. يُشَخْصِنُ الصحافيّون مبادئ الحكومة إلى درجة مخيفة جداً. لو كانت المسألة مسألة رقابة، حتى رقابة ذاتيّة، لكان بالإمكان التعامل معها والإشارة إليها، لكنّنا أمام عمليّة اندماج وانغراس عن طريق أيديولوجيا تضمين فعالة، بحيث يمكن تصنيف كلّ شيء بموضوعيّة، ووضعه في إطار وقولبته. لذلك، بإمكان الصحافة أن تأخذ أي شيء، وأن تدمجه بأيّة وجهة نظر. على سبيلِ المثال، سئلت أثناء نقاش إذاعي مع بعض الصحافيين من إن. بي. سي. عن رأيي في تغطية الأزمة في لبنان خلال الأشهر القليلة الأخيرة. بالطبع، ذكرتُ حقيقة أنّهم لم يتطرّقوا إلى النواحي السياسيّة للوضع بتاتًا، بل ركّزوا عوضًا عن ذلك على وجود قوات المارينز قرب مطار بيروت، وما ذاك سوى زاويّة صغيرة جداً من الأزمة اللبنانيّة. حسنًا، قيل لي عندئذ: قمنا ببث تقرير خاص في الرابع من كانون الثاني (يناير)، عرّفنا فيه عن الدروز والشيعة وكلّ الأحزاب المعنيّة. بكلمات أخرى، بإمكانهم القول بشكل مبرر حرفياً إنّهم غطّوا كلّ شيء. لكن ما يحدث فعلياً، كما يقول رايموند ويليامز، هو عمليّة رسم للحدود وممارسة ضغوط، بحيث بات التركيز في النهاية على ما يفعله شبابنا في لبنان. كلّما تمحورت القصة الليليّة حول مقتل ٢٥٠ من قوات المارينز أو وجود ألفين منهم في المطار، وهكذا دواليك، تتلاشى كلّ الأمور الأخرى ببساطة إلى اللاشيء.

يبدو أنّ الصحافيين يقومون فعليًا بجهد مدبّر من أجل إخفاء بعض نواحي القصة من خلال تسليط الضوء على النقاط الأكثر عاطفيّة منها.

لكنّ القصص ليست دائمًا عاطفيّة، إنّها تصبح عاطفيّة بسبب تركيز الصحافيين عليها. ليست عاطفيّة بحدّ ذاتها، ويمكن التعامل معها بحياديّة، كما يتم التعامل مع الأمور الأخرى. إذا رأيتَ قوات المارينز الموجودة في المطار على المحطات التلفزيونيّة الفرنسيّة أو البريطانيّة، لبدت مجرّد قوات مارينز في مطار.

لكنّ مذيعي الأخبار يعرفون أنّ الأميركيين سوف يماثلون أنفسهم وشبابهم. لذلك يبدو أنّ التركيز على هذه النواحي من حدث معيّن عبارة عن جهد مبرمج أكثر من أجل اختصار الحقائق.

لا أعتقد أنّه مبرمج، بل كما قلتُ، إنّها مسألة أعراف مذوّتة. يفترض الصحافي أنّ الأميركيين سوف يهتمّون، بالطبع، بمصير أميركيين آخرين. ثمة نقطتان يجب التشديد عليهما هنا. أولاً، ما من أحد من أولئك الصحافيين الأميركيين انخرط، كمواطن، في عمليّة حرب واستيلاء مستمرة، كما فعل الآسيوي أو الأوروبي مثلاً. بالنسبة إليهم، الحرب مكان يمكن زيارته. نقطة الانطلاق المدرجة في هذه العمليّة مشهديّة. كما ويُنظر إلى كلّ شيء من منظور واشنطن أو نيويورك. ثانيًا، العمليّة متعلّقة بالتجزئة: لا يتم الوقوف أمام الحدث أيّاً كان لفترة طويلة، لا وجود للذاكرة الجماعيّة، لا تجري المتابعة من يوم إلى آخر، إلا ما ندر. لا توجد خلفيّة، بل فقط أرضيّة متحرّكة. لا وجود لتراكم التاريخ في أيّ من النشرات الليليّة، باستثناء تلك التي تعنى بالقضايا المحلّيّة. أما في ما يخص ما تبقّى من العالم، فيقولون ببساطة: كنّا هناك بالأمس، سنعود إلى هناك في الغد، لذلك لا تقلق حول ما يجري من الآن إلى ذلك الحين، لأنّنا سنعطيك الخبر غداً خلال ثلاثين ثانية في حال استمرت الأزمة. العمليّة بأكملها متناقضة بطريقة غريبة: غاية في البدائيّة من ناحية افتراضاتها، لكنّها متفذلكة في الوقت ذاته من الناحية التقنيّة. يتطلّب إيصال الخبر بثّاً بالأقمار الاصطناعيّة، ونفقات مكتب **هناك**، وهكذا دواليك. ليست عمليّة بسيطة، لكنّ المفهوم بسيط إلى حدّ البدائيّة، ومخلّد للذات. وكما قلتُ، السمة الأكثر إثارةً للدهشة في هذه العمليّة ككلّ، برأيي، هي أنّ جميع صحافيّي الأخبار يعدّون أنفسهم وزراء خارجيّة. يسألون على الفور: ما هي المصالح الأميركيّة الموجودة على المحكّ هناك؟ لكنّهم، من وجهة نظر مهنيّة بحتة، ليسوا هناك من أجل بث خبر عن المصالح الأميركيّة، بل خبر عن مجتمع آخر، بلد آخر، لا عن المصالح الأميركيّة في ذلك البلد أو ذلك المجتمع. تلك هي الأيديولوجيا الواضحة. لكن، في معظم الأحيان، لا يتمّ الاعتراف بمصالح الناس المعنيين، بل يتمّ حذفها، كما قلتَ، أو افتراضها في القصة. لذلك، كما تعلم، **نحن** خسرنا إيران، و**نحن** خسرنا نيكاراغوا، و**نحن** خسرنا لبنان، وهكذا دواليك.

تدلّ مقالة نُشرت أخيراً في مجلة «نيويورك تايمز» (في الخامس والعشرين من آذار/ مارس ١٩٨٤) أنّ عُرْفَ كتابة التقارير من منطلق مصالحنا ينطبق أيضًا على تعامل الصحافة مع إسرائيل. عنوان المقالة ذو دلالة: «إسرائيل بعد لبنان» ـ أي أنّه مشابه لـ «الولايات المتحدة بعد فيتنام». يتمّ التركيز في كلتا الحالتين على الجرح المعنوي الإسرائيلي/ الأميركي، على

إمكانيات إسرائيل / أميركا لإعادة البناء، مع التجاهل الكامل لحقيقة أنّ إسرائيل والولايات المتحدة هما المعتديتان، الغازيتان، إضافةً إلى نكران وجود ضحيّة. يوحي هذا النوع من التغطيّة بصلة روحيّة بين البلدين تتخطّى حدود اللباقة الاعتياديّة (في أسوإ الأحوال) التي تعامَل بها الدول الأخرى الموالية للولايات المتحدة ـ كالسلفادور، مثلاً.

تمامًا، ثمة تماثل كامل تقريبًا. موشيه آرينز مثال ممتاز على ذلك؛ إنّه مهندس أميركي. يقول الكاتب، في المقالة ذاتها، إنّ الكونغرس صوَّت لمنح آرينز ٢٠٠ مليون دولار إضافيّة من أجل الأسلحة، لأنّ جورج شولتز تفهّم مخاوف موشيه بخصوص الأمن أثناء مكالمة هاتفيّة معه في الساعة الثالثة صباحًا. يعمل التماثل مع إسرائيل على مستويات عديدة، ويزداد وضوحًا يومًا بعد يوم أنّنا أمام مجتمعين دُمِّر، نوعًا ما، تاريخهما الخاص بشكل كامل. لا يوجد في اللعبة الخطابيّة في المجتمع الأميركي الحاليّ سوى مكان ضيّق جداً للهندي الأميركي، وفي إسرائيل للفلسطيني ـ فهما ليسا جزءاً من الصورة.

يمكن المرء أن يشير إلى علاقات إسرائيل العسكريّة والسياسيّة ببلدان مثل جنوب إفريقيا والأرجنتين، التي عاشت، أسوة بالولايات المتحدة، تجارب تكوينيّةً في القرن التاسع عشر متعلِّقةً بطرد السكان الأصليين وإبادتهم، بدافع التجانس المجتمعي إلى حدٍّ ما.

التجانس، نعم، لكن إضافةً إلى الطمس المستمر للسكان الأصليين، الذين أصبحوا مجرَّد أرقام على خارطة. انظر إلى الصور من الأفلام الصهيونيّة في الثلاثينات. يصوِّرون الأرض [الفلسطينيّة] فارغةً على الدوام. العرب موجودون فقط على هيئة جمال ورعاة يظهرون على الشاشة في لحظة أو أخرى كي يمنحوا الصورة شيئًا من الغموض المحلّيّ، أي أنّ هذه ليست صورة حقل في أوكرانيا، بل إنّه الشرق الغامض. يمرّ جمل وبدويّ، إنّه ما يسمِّيه بارت بـ «انطباع الواقع». نرى ذلك للحظة، وهذا كاف. أما ما تبقّى من المنظر الطبيعي، فخال. والفكرة ذاتها موجودة في أميركا: روح الريادة، الرحلة إلى البراري، تدمير مجتمع آخر، والشعور المستمر بالمغامرة، هذه المغامرة جيدة بحدّ ذاتها، على الأخصّ لأنّ «كتابًا» يقول ذلك. لا يهمّ أنّ المغامرة تعني قتل الناس، وقصف المباني السكنيّة، وتهجير القرى. هذه مغامرة من نوع خاصّ، النوع الذي نربطه بمجتمع استيطاني جديد. وبمحاذاتها، تتماشى كراهية فائقة للمجتمعات التقليديّة (كالإسلام مثلاً) التي يُفترض أنّها متخلِّفة وبدائيّة وانعزاليّة وهكذا دواليك.

إذًا، عمليّة الإبادة هذه تصبح بشكل أساسي سلسلة من المشكلات التقنيّة.

بالضبط. على أحد المستويات هنالك سلسلة من المشكلات التقنيّة، ويتمّ عرضها في الصحافة. أعتقد أنّها حالة فريدة من نوعها في التاريخ، حيث تمّ وضع مجتمع بأكمله - إسرائيل - على المسرح الأميركي السياسي والفكري بمساعدة جهاز ضخم من أجل حجب الحقيقة. لو عرف الناس حقيقة ما يجري في إسرائيل والأراضي المحتلّة، لهلعوا فزعًا. يتحدَّث تشومسكي عن ذلك في كتاب صدر له أخيرًا، «المثلث المشؤوم» (The Fateful Triangle) لكنّها مسألة يتمّ التكتُّم عنها على نحو منظّم، وعندما يرى الأمريكيون ذلك فعلاً - كما حدث في صيف ١٩٨٢، أثناء اجتياح بيروت ومجزرة صبرا وشاتيلا - بعد فترة ينسونه ببساطة، لأنّ ما من مخرج آخر للمعلومة. وعلى الدوام، هنالك أصوات مرتفعة بأنشودة مديح لتفوّق إسرائيل الأخلاقي، ونبلها، وديموقراطيتها، وحضارتها، إلخ.

من الأمور التي خيّبت أملي في المقالات النقديّة حول «الاستشراق»، أنّ كثيرًا من المراجعات، التي نشرتها مجلات يهوديّة أو صهيونيّة، فاتتها النقطة التي حاولتُ إثباتها، ألا وهي أنّ جذور معاداة السامية الأوروبيّة والاستشراق متطابقة فعليّاً. كان إرنست رينان، على سبيل المثال، معاديًا جداً للساميّة وللإسلام، وكان رأيه في كليهما متطابقًا: أنّ الساميين، مسلمين كانوا أم يهودًا، ليسوا مسيحيين وليسوا أوروبيين، وبناءً على ذلك، يجب شجبهم بقوة وتقييدهم. ما حصل بعد ذلك كان أن استخدم الصهيونيون الموقف ذاته تجاه الفلسطينيين. بكلمات أخرى، أصبح الفلسطينيون مادة المستشرق الإسرائيلي، تمامًا كما كان المسلمون وغيرهم مادة المستشرقين الكولونياليين والإمبرياليين. اعترف الصحافي الإسرائيلي داني روبنشتاين بذلك أخيرًا في مقالة ألقى فيها الضوء على تأثير الاستشراق في إدارة الضفّة الغربيّة. كان المدراء الكولونياليون جميعًا هناك مستشرقين، علماء في الشؤون الإسلاميّة تلقوا تعليمهم في كليّة العلوم الإسلاميّة في الجامعة العبريّة. وقد ألّف الحاكم المدني السابق للضفة الغربيّة، مناحيم ميلسون، على سبيل المثال، كتابًا في الأدب العربي.

ذكرتَ العلاقة بين المركز والمحيط. هل ترى أنّها تخضع لتحوُّل ما، مثلاً، نظرًا إلى أنّ المدن الغربيّة الأساسيّة تستوعب أعداداً متزايدة من السكان غير الغربيين، ما يسميه بول

فيريليو «ما تحت المدنيّة»، بحيث بات مركز الإمبرياليّة يستقطب عناصرَ من المحيط؟ هل يمكن الموجة السكانيّة تلك، التي تسبَّبت بها التغيُّرات في عمليات الإنتاج العالـميّة، أن تغيّر، ولو قليلاً، الشعور الجماعي بالتجانس، بالفروق بين الشعوب الغربيّة؟

تاريخيّاً، لم تكن الحالة كذلك. في الحقيقة، أعتقد أنّ ما سيحدث هو تفاقم مشاعر عنصريّة قويّة، إضافةً إلى حركات ثأريّة، كالتي جرت في إنكلترا. تذكَّر أعمال الشغب في بريكستون. ظاهرة نجاح كاتب روائي مثل في. إس. نايبول مرتبطة بشكل خاص بمشكلة دنو المستعمَرين من المجتمع المركز والتهديد بحلّه بمطالبهم اللاعقلانيّة وطبولهم الإثنيّة. وفوق كلّ شيء، نايبول ومن مثله من «الناس الملوّنين» كما يدعون ـ ونعود هنا إلى مسألة التصوير ـ منتقدون فعلاً لأنّهم يعرفون كيف يستخدمون الصحافة لجذب الأنظار إلى قضيتهم. يتمّ التشديد دومًا على أنّ الشعور بالغضب تجاه الظلم ليس سبب انطلاقة حركات السكان الأصليين المقاومة، هنديّة كانت أم سوداء في أميركا، أو لندن، أو في العالم الثالث، بل سببها رغبتهم في استغلال الصحافة الغربيّة الساذجة التي تقع دائمًا في فخّهم. استذكر كيف وُصف محتجزو الرهائن في إيران بأنّهم بشكل أساسي يستخدمون الصحافة الأميركيّة، كما فعل الفييتكونغ في السابق. هنالك دائمًا شعور عارم بالخوف من أنّ «الآخر» يستغلّ اقتصاد الصور، وأعتقد أنّ هذه فكرة متكرِّرة دائمًا. في الوقت ذاته، نسمع تصريحات مستمرّة حول انفتاح الصحافة وحريتها.

ألّف شقيق نايبول، شيفا، كتابًا حول جونزتاون، لَمح فيه إلى أنّ جميع القادة القوميين في العالم الثالث مجانين بالضرورة أو مرضى نفسيُّون يعانون الهوس بالذات. يقول واصفًا الليبراليين واليساريين الغربيين: «يغذّي أحلامنا المجنونة حول الانبعاث والتحرير مَن يُفترض أنّهم يعرفون أنّه يجدر عدم فعل ذلك، ويوافق البعيدون عن حدود جنوننا على حماقاتنا». كيف بإمكاننا تفسير هذا التماثل مع قوى الهيمنة الخارجيّة؟

في تلك الأجزاء من العالم الثالث التي أعرفها، يدلّ خط [شيفا] نايبول على تطوُّر طبقة جديدة من التكنوقراط الذين يعدّون وادي السيليكون مركز العالم. لذلك، نجد تماثلاً تكنوقراطيّاً. ثانيًا، الجيل الأول ما بعد الكولونيالي انتهى. أقصد هنا الجيل ما بين الحرب العالميّة الثانية تقريبًا وبداية السبعينات: سيكو توريه، عبد الناصر، سوكارنو.

الجيل الذي كانت هويته مرتبطة بمفردات التحرُّر الوطني.

نعم، وكان ممثّلاً بشكل أو بآخر بنوع من البرجوازيّة الوطنيّة. انتهت تلك المرحلة الآن، وتواجه تلك المجتمعات إشكاليّة التكنوقراط، التي تعبِّر عنها باختصار أساسيات مثل: يجب أن نطعم شعبنا، يجب أن نقلق بخصوص النفط والتوزيع، إلخ. إضافةً إلى ما نواجهه من مشكلات ما يسمى بالأمن القومي. تلك هي القضايا الأساسية. بكلمات أخرى، هنالك، من جهة، خدمات تقنيّة، ومن جهة أخرى، الأمن القومي - الذي يعني فعليّاً البقاء في السلطة. انتهى الحماس القومي؛ يجب العثور على بديل آخر له. فإذا بهم يخترعون أعداء خارجيين. لهذا السبب، تعتمد جميع البلدان العربيّة بلا استثناء، والعديد من البلدان في إفريقيا وجنوب شرق آسيا أيضًا، على حرس بريتوري. هنالك فكرة العدو الخارجي، ألا وهو الإمبرياليّة، وعلينا حماية أنفسنا منه. ولذلك، يتمّ الحفاظ على كلّ الشعارات القوميّة القديمة. في الوقت ذاته، هنالك قفزة تكنوقراطيّة ضخمة إلى الأمام - أو محاولات قفز - مبنيّة على نموذج عصرنة مذوَّت بشكل ضعيف التمييز. لذلك، تميل الأمور باستمرار، في سياق كهذا، إلى الانهيار، إضافةً إلى أنّ مسرح العصيان المسلح ما زالت تنبض فيه بقيَّةٌ من حياة - نرى ذلك في تونس ومصر وأميركا اللاتينيّة، وفي بلدان أخرى من فترة إلى أخرى. إذا حاولتَ إجراء انتخابات في السلفادور، فسوف تُسرق صناديق الاقتراع. إذًا، من خليط التكنوقراطيّة والأمن القومي هذا يتطوَّر حنين إلى الاستعمار أو الدين - وهذا رجعيّ في رأيي، لكنّ بعض الناس يريدون استرجاعهما. كان السادات مثالاً ممتازًا على ذلك. طرد الروس، وكذلك كلّ ما كان يمثِّله عبد الناصر: القوميّة المتصاعدة، وما إلى ذلك. وقال: «ليأت الأميركيون». ثم جاءت فترة ما يدعى بـ «الانفتاح»، أو بكلمات أخرى، انفتاح البلد على إمبرياليّة جديدة: الإدارة التكنوقراطيّة والخدمات، عوضًا عن الإنتاج - السياحة، الفنادق، البنوك، إلخ. هذا ما نحن عليه اليوم. وينبثق نايبول من هذه الظاهرة.

القذافي شخصيّة بارزة في الوقت الحاضر، من ناحية الهويّة التي ركّبَتْها عنه الصحافة الغربيّة. يبدو أنّ السبب الرئيسي لتصويره المشوّه المضخم هو أنّه قائد مستقلّ، أي أنّه شخص لا يمكن شراؤه أو توريطه في حرب باردة أو اتفاق ثلاثي للإدارة العالميّة.

إمكانية شرائه ضعيفة (فهو، بالطبع، ثري جداً). كثير من الجدل حول الإرهاب ومجموعات القتل الليبيّة، إلخ.، لا علاقة له بالقذافي، بل يعود إلى دوستويفسكي

وكونراد، اللذين تخيَّلا فكرة الإرهاب من أجل الإرهاب، والإرهاب كعمل جمالي أكثر منه سياسي. لكن ما لا يُرى في كلّ ذلك الجنون الذي يحيط بالقذافي هو أنّه يـمثِّل حافة حقبة ثالثة. بكلمات أخرى، في البدايّة كانت القوميّة والوطنيّة، ثم كانت التكنوقراطيّة. ومن ثم ينقسم النظام إلى شعبتين، الحنين إلى الكولونياليّة من جهة ـ أي «تعالوا وساعدونا» ـ ومن جهة أخرى الإحيائيّة الدينيّة ـ أي الخميني والقذافي. بكلمات أخرى، الناس الذين قالوا «ضعوا ثقتكم في الأميركيين أو الروس، إلخ». مضطرون الآن إلى الاعتراف بأنّ الاعتماد على القوى الخارجيّة فشل فشلاً ذريعًا. ما زالت شعوبنا فقيرة كما كانت، ما زلنا مدينين لصندوق النقد الدولي أو الولايات المتحدة. الردّ الوحيد، إذًا، هو الإسلام. ذلك هو جوهر القذافي، وانطلاقًا من ذلك، إنّه مريب فعلاً، لأنّك إذا تجوَّلتَ في العالم العربي والعالم الإسلامي عامّةً، سترى مداً شعبيّاً «إسلاميّاً» يهدد كلّ دولة أمن قومي. تكمن سخريّة قدر دول الأمن القومي، على الأقل في العالم العربي، في أنّ جميعها بلا استثناء فشلت فشلاً ذريعًا؛ لم تتمكّن أي منها من حماية حدود بلادها، ناهيك عن أمنها. على سبيل المثال، كانت إيران تحت حكم الشاه دولة أمن قومي، وكانت، بالطبع، مواليةً لأميركا. تعرَّضت جميع الأنظمة العربيّة تقريبًا لهجمات من قبل إسرائيل، تعرَّضت للغزو، واحتُلَّت أراضيها. إذًا، الحل هو الإسلام. ويضيع في كلّ هذه المسألة البديل العلماني.

دولة الأمن القومي مقابل التكنوقراطيّة ـ ذلك هو الصراع الجاري في بعض أجزاء العالم الثالث اليوم. ما هي البدائل، ما هي النماذج التي يمكن اتباعها؟

عودةً إلى فانون، هنالك عصيان مسلّح، ولا وجود لما قد تسميه البعد الطوباوي، نظرًا إلى أنّ أخلاق العنف تقطع فعليّاً الطريق أمام التفكير النقدي الحقيقي. في الوضع المثالي، نودّ رؤية صلة بين فانون وأدورنو، وهي مفقودة تمامًا. بكلمات أخرى، لدينا من جهة، نشاط [سياسي]، حركة قوميّة، ثورة، عصيان مسلح، ومن جهة أخرى، نوع مفرط من الفكر والتخمين النظري، كالذي نربطه بمدرسة فرانكفورت، والذي تحوَّل في النهاية استسلامًا، كما تذكر. وبالنسبة إلى العالم الثالث، تتحوَّل الأولى ـ أي القوميّة، إلخ. ـ إلى دولة أمن قومي. نحن في حاجة، بطريقة أو بأخرى، إلى بعد آخر ينظر إلى المستقبل ليس فقط من منطلق العصيان المسلح أو الرجعيّة.

عمليّة نقديّة تشمل بدائل مستقبليّة.

بالضبط. أنا لا أتحدَّث هنا عن اختراع يوتوبيوات أو موقف يوتوبيّ. تحدَّث تشومسكي عن ذلك في إشارة إلى مفهوم بيرس لـ «الحكم الاحتماليّ» (abduction)، أي بناء الفرضيّات على حقائق معروفة. تفترض شيئًا، ثم تأخذ ما بوسعك أخذه من الحاضر، وإخلاصًا لذلك ـ رغم أنّ فهمك للحقائق المعروفة قد يكون خاطئًا ـ تستنتج منه فرضيّة مستقبليّة ممكنة. والعمليّة تلك، البعد ذاك، مفقود في الوضع الحالي. أعتقد أنّه بدأ يتطوَّر في أنواع معيَّنة من العمل النقدي، لاسيّما تلك المتعلِّقة بالتصوير والإمبرياليّة.

«الاستشراق» كتاب سلبي من بعض النواحي، لكنِّي في النهاية أحاول فعلاً الحديث عن نظرة إلى المجتمع غير قسريّة وغير تلاعبيّة. كما تجد هذا البديل في الدراسات الداعية إلى حقوق المرأة، حيث تُطرح هذه المسائل بشكل جاد فعلياً. ما هي، إذًا، أساليب وضع الفرضيات المبنيّة على قلق معين، حيث يقوم المرء بعمليّة تفكيك وإزالة للغموض، وفي الوقت ذاته يسلك اتجاهًا ليس فقط اندماجياً، بل يتعامل مع المستقبل بطريقة بديلة حقاً؟ بشكل عام، ليس هذا نوع النشاط الجاري حالياً، وتطوُّره في العالم الثالث ليس مرجَّحًا لأنّه ليس عملاً فردياً، بل هو جهدٌ جماعي. تلك هي النقطة. إذًا، عودةً إلى فوكو، إنّه مهتمّ بالعمل الفردي، لكنِّي أعتقد أنّ المستقبل للعمل الجماعي.

هل ترى إمكانًا لظروف مواتية لتماثل محدَّد بين قوى محدَّدة في الولايات المتحدة، وبين ما قد تسمّيه أنت وآخرون بالحركات المعاديّة للأنظمة؟ ما الأرضيّة المشتركة الممكنة لتماثلٍ كهذا؟

ما من شكّ لديّ في أنّ أرضيتها يجب أن تكون نقد الهيمنة، أو نقد الإمبرياليّة كشكل من أشكال الهيمنة.

لكنّ هذا النقد سيتّخذ بالتأكيد شكلاً مختلفًا عن الشكل الذي اتَّخذه في الستينات.

بالتأكيد. كانت الستينات [مرحلة] حماس وطوباويّة. مثّلت محاولة للوئام واستعادة القوى بعد تجارب، دعنا نسمِّها بدائيّة أو مباشرة. ما أتحدَّث عنه شيء فكري أكثر، يشمل نقداً للإمبرياليّة بأشكالها الثقافيّة، وليس فقط كاقتصاد رأسمالي.

حوار مع جوناثان كراري وفيل ماریاني،

مجلة «ويدج» Wedge،

نيويورك، ١٩٨٥

ـ ٣ ـ

مجالات متداخلة: العالم والنص والناقد

طُلب إليك ذات مرة أن تقارن بين فوكو وفانون، وكلاهما يستكشف السياسة الثقافيّة القائمة على الاستثناء والتقييد والهيمنة، وهي أمور طالما اهتممتَ بها. في نقاشك حول «الجنون والحضارة» و«معذَّبو الأرض»، رأيتَ أنّ هنالك قوّةً وأهميّة أكبر في نص فانون لأنّه انطلق من النضال الجماعي للثورة الجزائريّة، خلافًا لتدخّل فوكو العبقري والتمرُّدي، الذي كان رغم ذلك فرديًّا وبقي ضمن التقاليد الأكاديميّة. أيمكنك التعليق على الحوار في عملك بين مفهوم المسافة النقديّة والسياسة الثقافيّة القائمة على الالتزام والتضامن التي تثير إعجابك بشكل كبير في فانون؟

أودّ البدء بقول المزيد عن فوكو وفانون. من الأمور التي تميِّز أحدهما من الآخر أنّ مسار فوكو كعالم وباحث معروف لاهتمامه بالأماكن ذات الكثافة السياسيّة ـ كالمستشفى، مستشفى الأَمراض العصبيّة، السجن، الأكاديميّة، الجيش، إلخ. ـ انتقلَ مما بدا علمًا تمرُّديّاً إلى علم يواجه مسألة السلطة من منطلق مَن يؤمن بأنّه لا يوجد سوى إمكان ضئيل جدّاً لمقاومة السيطرة على مجتمع انضباطي أو قسري. ثمة نوع من التصوُّف يظهر في نقاط مختلفة من حياة فوكو العمليّة. ثمة شعور بأنّ كلّ شيء مقدَّر له تاريخيّاً، وأنّ فكرة العدالة، أو الخير والشر، وما إلى ذلك، لا أهميّة لها، لأنّ جوهرها يعتمد على من يستخدمها في تلك

اللحظة. أما أعمال فانون عامّةً، فمبنيّة على فكرة التغيير التاريخي الحقيقي الذي بإمكان الطبقات المضطهدة من خلاله أن تحرِّر نفسها من مضطهديها. هذا فارق مهمّ؛ إنّه أحد الأمور التي ما زلتُ أحسبها ذات قيمة مميزة لدى فانون. فهو لم يتحدَّث فقط عن التغيير التاريخي، بل كان قادرًا على تشخيص طبيعة الاضطهاد من منطلق تاريخي ونفسي وثقافي، ومن ثم طرح طرقًا لإزالته.

النقطة الثانية التي أودّ التطرُّق إليها هي مسألة التضامن الضمني في أعمال فانون، حيث أنّه تضامن مع طبقة أو حركة في طور التكوين، أكثر منه مع طبقة أو حركة متكوِّنة. أشعر أنّه لو عاش ليرى أول بضع سنوات من الاستقلال الجزائري، لكان وضعه غايةً في التعقيد، ولا أعتقد أنّه كان ليستمرّ بالضرورة؛ ربما كان سينتقل إلى منطقة أخرى. العديد من مناضلي جبهة التحرير الوطنيّة أصبحوا موظفين في نظام الدولة، الذي لم يولِّد، في معظم الأحيان، طبقة مثقفين تحافظ على مسافة نقديّة. أحد الأمور المثيرة للقلق أكثر من غيرها في ما يخصّ التضامن هو سهولة أن تصبح أسير خطابك حول التضامن، وسهولة انزلاق المرء إلى خطاب السلطة. هذا أمر لا مفرّ منه. جاء فانون من طبقة مناضلين تحوَّلوا في ما بعد إلى مدبّري أمور سلطة الدولة وأدواتها.

في الوقت ذاته، ثمة أمر خطير جداً في مسألة المسافة النقديّة، وهي حرفياً مسافة تسمح لك بالهجوم على الانتهاكات من نوع أو آخر من موقع الامتياز. يخطر على البال المعارضون من المعسكر الشرقي، مثل كولاكوفسكي، الذين يأتون إلى هذا البلد ويدحضون الشيوعيّة ويجنون شتّى أشكال المكافآت الأكاديميّة والاجتماعيّة التي يقدِّمها لهم المعادون للشيوعيّة المتنّون. ليست تلك المسافة التي نحن بصددها، كما أعتقد. وهنالك أشخاص من نوع آخر، كأولئك الموجودين في شتى أنحاء العالم الثالث ـ على سبيل المثال، المعارضون العراقيّون المقيمون في سوريا. المشكلة في تلك الحالات هو أنّك تسمح لنفسك بأن تكون هراوة لدولة لديها مصلحة في استخدامك لمهاجمة دولة أخرى. وهذه هي الظاهرة الأكثر شيوعًا. لكن، ليس بالضرورة أن تكون دولةً، قد تكون مجرَّد مجموعة. لذلك، المشكلة الحقيقيّة بالنسبة إليّ هي أين تفعل كلّ هذه الأمور ـ أي المكان. ويثير ذلك مسألة الجمهور، ويطرح تساؤلاً حول ما إذا كان في إمكان المرء أن يتوجَّه إلى أكثر من جمهور وأن يتجاوب مع مشكلاتهم.

هنالك حالات لا تنطبق عليها هذه التصنيفات، وعندئذ تكون المسألة مسألة اختيار للموقف الصحيح. أنا شخصياً لم أضطر إلى مواجهة مشكلة التضامن بهذه الطريقة، لأنّ القضايا التي طالما ارتبطتُ بها ـ كالحركة الفلسطينيّة، على سبيل المثال ـ حسنًا، إنّها قضايا خاسرة، أو على الأقلّ قضايا ضحايا الظلم والاضطهاد. إنّها [قضايا] الناجين من حركات التحرر من الخمسينات والستينات، والذين فشلوا ولا أمل لديهم في النجاح في المستقبل القريب، رغم أنّي شخصياً لم أفقد الأمل ـ ولعلّ في ذلك حماقة.

فإذًا أنت لا تواجه خطر الانضمام إلى دوائر مغلقة.

حاولت بعض المجموعات والدول من العالم الثالث استدراجي للانضمام إليها. لكنّ مقاومتهم ليست بالصعبة. وحتى في ما يخصّ الحركة الفلسطينيّة نفسها، كنتُ حاسمًا في رفضي لأيّ دور رسمي أيّاً كان؛ لطالما حافظتُ على استقلاليّتي. أشعر بالقلق أحيانًا حول ما إذا كانت وظيفتي كبروفيسور في جامعة كولومبيا هي التي تتيح لي عدم حمل المسؤوليّة. لكنّي أعتقد أنّي على حقّ.

يبدو لي ما قلتَه عن الجمهور وموقف المثقف ذا أهمّيّة عند التفكير في أناس مثل ريجيس دوبريه، الذي بدأ بانخراط عميق في النضالات السياسيّة، والآن صار مستشار الرئيس ميتران.

النموذج الذي طالما كان مفيداً لي كان فعلاً أكثر تشرُّدًا بكثير من دوبريه، الذي عمل على الدوام ضمن النظام الفرنسي. ما فعله بالبوليفيّين والكوبيّين ـ ولعلّ ذلك استعراض غير عادل للماضي ـ يبدو شكلاً من السياحة المكثّفة. رحلة جورج أورويل إلى ويغان بير وكتابته عنها، ثم عودته إلى لندن للعمل في [هيئة] الـ بي. بي. سي. نموذج آخر لمثل هذا النوع من النشاط. لم يكن لدي أبدًا شيء أعود إليه، ولم أفكِّر أبدًا في ما أفعله من هذا المنطلق. جذوري العاطفيّة والسياسيّة موجودة في مكان آخر، لذلك كان عليّ الالتزام بسلسلة من الأمور. والمسألة متعلِّقة بالمزاج؛ فدراستي واهتماماتي متعلِّقة بما يسمى بالعمل **المقارَن**. أنا مهتمّ أكثر بالتحرُّك عبر الحدود ـ بكلمات أخرى، بالتحرُّك أفقيّاً أكثر منه هرميّاً داخل الثقافة الواحدة. وما يهمُّني في الأدب المقارن، على سبيل المثال، هو بالتحديد ذلك التحرُّك عبر

الحدود، إضافةً إلى معاداة التخصّص والمجالات المحدودة. لكلّ هذه الأمور أصولها الوجوديّة، على ما أظنّ، في خلفيّة المرء وتاريخه؛ لكنّي أعتقد أنّي طالما شعرتُ بولع فكري لهذا النوع من العمل. لطالما اهتممتُ بالكتّاب والمثقفين الذين يتخطّون حدود الثقافات والمجالات لتكون لهم حياة عمليّة في مقايضة من هذا النوع.

لهذا السبب باتت صورة المنفيّ بالنسبة إليك هي الصورة المثاليّة للمثقّف.

يستخدم ماثيو آرنولد كلمة «غريب» (alien) لوصف الناقد، أي أنّه شخص غير مرتبط بطبقة محدَّدة، بل شخص يطوف بلا مرساة على غير هدى. أما بالنسبة إليّ، فشخصيّة المنفيّ غاية في الأهمّيّة، لأنّك تصل إلى نقطة حيث تدرك أنّ المنفى لا رجعة عنه. إذا نظرتَ إليه من هذه الناحية فإنَّه يصبح صورة قويّة جداً. لكنَّك إذا اعتبرتَ أنّ بوسع المنفيّ العودة إلى وطنه ـ ليجد لنفسه بيتًا ـ حسنًا، هذا ليس ما أتحدَّث عنه. أمّا إذا اعتبرتَ المنفى حالةً دائمة، بالمعنى الحرفيّ والفكري للكلمة على حدٍّ سواء، فستجد ذلك واعداً أكثر، وإن كان صعبًا. لأنّك في هذه الحالة تتحدَّث عن حركة، عن التشرُّد (homelessness) بالمعنى الذي استخدمه لوكاش في «نظرية الرواية» ـ أيّ «التشرُّد المبهم» ـ الذي قد تتأتّى منه مهمّة فكريّة أربطها بالنقد. والاصطلاح الثالث المهمّ جداً بالنسبة إليّ، إضافةً إلى المنفى والتشرُّد، هو العلمانيّة ـ أي في عالم القرون والزمان والتاريخ، وليس بمعنى العالَم اللاهوتي أو المنظومي أو «التوماني» [نسبة إلى توما الأكويني] النظري الذي ينجذب إليه العديد من المثقفين اليساريين في الوقت الحاضر.

من هنا تأتي أهميّة ما تسميه بـ«الدنيويّة».

نعم، الدنيويّة اصطلاحٌ مرادف للعلمانيّة، مقابل الديني ـ وقد بات، بالمناسبة، موقفًا شائعًا أكثر بكثير من ذي قبل منذ صدور كتابي «العالم والنص والناقد». على سبيل المثال، صدرت أخيراً مقالة في [مجلة] «ذا نيشن» جاء فيها أن اليسار الوحيد في أميركا اليوم هو اليسار الديني. وفي العام الماضي كان العدد الصيفي من [مجلة] «مانثلي رفيو» مكرّسًا لـ «اليسار الديني»، انطلاقًا من إعادة النظر في تعبير ماركس حول كون الدين أفيون الشعوب. وفقًا للمجلة، لم يقصد ماركس ما قاله عن الدين باعتباره انتقاداً له، بل العكس تمامًا، الدين

قوة. يمكنني الاستطراد إلى ما لا نهاية. هنالك أمثلة شتى على يساريين سابقين يؤمنون الآن بأنّ البديل الديني (المعروف أيضًا بـ «لاهوت التحرُّر») هو الأهمّ.

النقطة الرابعة التي أودّ التشديد عليها هي أنّي أتحدَّث بشكل أساسيّ عن بديل **يساري**: إنّه شديد الارتباط برؤية محدَّدة للتغيير الاجتماعي. وهذا سبب آخر يفسِّر عدم اهتمامي في كثير من الأحيان بمعظم النقد الأدبي كما يُكتب حالياً. أقرأه بالتأكيد ـ فهو ضمن مجالي، وأنا ملتزم به بطرق عديدة ـ لكنّ معظمه يكاد لا يقول لي شيئًا. إنّه دراسة للدراسة، لو أردنا استخدام اصطلاح غرامشي. إذا استثنيتَ أناسًا قلائل مثل جايمسون (وهو لامع جداً بالفطرة، لكنّ عمله محكم الأسلوب ونظريّ للغاية بحيث يولِّد أحيانًا مواقف دينيّة ومعادية للسياسة، في رأيي). فإنّ الأعمال المثيرة فعلاً للاهتمام هي أعمال المقامرين أمثال بلوم أو بواربيه، أو بيرساني، أو جايمسون نفسه، الذي لا يمكن ربطه بنظام أو بمدرسة محددة كالتفكيكيّة أو الماركسيّة. في بعض الأحيان أستفيد من المؤرخين وعلماء الاجتماع أكثر من أعمال من يبقى ضمن دائرة النقد الأدبي، وهي منقّاة ومختصّة اللغة بالأساس، ودينيّة على حدّ سواء ـ ونموذجها هو التعليق على النصوص المقدَّسة، حتى عندما تدَّعي إعادة النظر في الكهنوت وكلّ هذه الأمور ـ وهي بذلك غير مثيرة للاهتمام بتاتًا.

الحافز السياسي لدى جايمسون عبارة عن وهم السياسة نوعًا ما...

لا أعتقد أنّه وهم إلى هذا الحدّ في حالة جايمسون. السياسة، بالنسبة إليه، عبارة عن حالة مفروضة علينا نظرًا إلى أنّنا نعيش في عالم أضاع تعاليَهُ. بكلمات أخرى، تتّسم نظرته إلى العالم أساسًا بالحنين. إنّه من أتباع هايديغر أو توما الأكويني بلا مادة تفوُّقيّة، وهو يدرك ذلك ويعمل بذلك الأسلوب؛ إنّه كمن أضاع شيئًا ويحاول إعادة استكشافه في التاريخ بالمعنى الأسمى للكلمة. لكنّ ذلك ليس العالم التاريخي والعلماني الذي تحدَّث عنه غرامشي أو فيكو أو غيرهما. هذه نظرة هيغليّة من نوع محدد، إنّها رؤية غير سياسيّة من حيث الجوهر، في رأيي. إنّها سياسة للتعويض عن فقدان المقدَّس. أي لا يوجد انخراط مباشر في العمليات التاريخيّة أو السياسيّة، لكن هنالك في الوقت ذاته انخراطًا ضخمًا في تقاليد مدرسة فرانكفورت النقديّة الفكريّة ككلّ.

كيف تقابل مفهومك الشخصي للتاريخ بتلك الرؤية الدينيّة أو اللاهوتيّة؟ كيف يمكن المرءُ أن يفكِّر في القضايا التاريخيّة، أو أن يؤلف أعمالاً تاريخيّة، بلا فلسفة تاريخيّة كتلك التي تطرحها الماركسيّة؟

ليس في وسعي، بالتأكيد، أن أعطي تعريفًا قصيرًا، ولا حتى طويلاً، للتاريخ. لكنّ ما أتحدَّث عنه هو نوع محدد من الانخراط التاريخي ضمن التقاليد الماركسيّة انطلاقًا من انحياز **جغرافي** بالأساس، أكثر منه زمني. معظم المنظِّرين الهيغليين ملتزمون بالتاريخ من منظور زمنيّ؛ فالتاريخ يبدأ، في نظرهم، في لحظة ما في الماضي البعيد ومن هناك كلّ شيء ممكن. ينطبق ذلك على هيغل، بالتأكيد، وعلى ماركس المبكّر، وعلى لوكاش أيضًا. وهي نظرة بالغة القوة. إنّه توق واضح لخوض تلك التجربة مجدَّدًا، إنّه مشروع تاريخي ضخم، أثوريّاً كان أم علميّاً أم غير ذلك. لكن ما أتحدَّث عنه فعليّاً أقرب بكثير إلى فهم غرامشي للتاريخ، وهو جغرافي وذو علاقة بالأرض بشكل أساسي. إنّه تاريخ متألّف من دوائر متداخلة، بحيث يتم النظر إلى المجتمع على أنّه أرضيّة عدد من التحرُّكات. النظر إلى التاريخ باعتباره دوائر متداخلة متنازَع عليها يثير اهتمامي أكثر من النظرة الزمنيّة المعتمدة على الأصل والمنشإ ـ إنّه أعجوبة وإبداع. انطلاقًا من ذلك، يصبح من الممكن رؤية الانخراط في العمليّة التاريخيّة على أنّه نضال جماعي ـ وليس نضالاً ينتصر فيه الفرد الذي يحاول استيعاب التاريخ بتعقيداته كلّها، كما حاول ديلثي أن يفعل، بل نضال جماعي تتفاعل فيه مصالح مختلفة بكثافة مختلفة في أمكنة مختلفة ومجالات متنازع عليها. الإمبرياليّة من المجالات التي تهمُّني، إذ يوجد تفاعل بين المناطق المركزيّة والمحيطيّة من العالم. مجال آخر هو، بالطبع، السباق الطبقي (class contest) بين مناطق مختلفة ـ المنبثقة منها والمهيمنة، إلخ. ـ في مجتمع معيَّن. ومجال آخر هو الصراع من أجل السلطة، الذي لا أعدّه تاريخيّاً بالمعنى القديم للكلمة ـ أي أنّه ليس محاولةً لتحديد من قال ماذا في الماضي، بل محاولة لدراسة آليّات لسلطة طبقة ما أو مجموعة من المصالح. من هذه الناحية، هنالك احتمال أصغر لإضفاء سِمة اللاهوتيّة على الفهم الجغرافي للعمليّة التاريخيّة منه على الفهم المعتمد على الإلهيّة كنقطة بداية التاريخ.

لكنّ الباحث الفردي الذي يرغب في دراسة الماضي يواجه، رغم ذلك، مجموعة من النصوص التي يجب التعامل معها من منطلق ترابطها. والآن، إذا كنتَ لا تلجأ إلى نظرة

غائيّة أو شموليّة إلى التاريخ، فهل من منظور آخر بوسعك أن تنظِّم مشروعك حوله، أم هل يعتمد ببساطة على مجموعة أخرى من المصالح (اهتماماتك السياسيّة الحاليّة، على سبيل المثال)؟

أعتقد أنّه ما من شكّ في أنّ المرء ينظّم بحثه حول اهتماماته في الوقت الحاضر؛ ومن سوء النيّة أن ننكر ذلك. فاهتمامنا بأمور مختلفة نابع من أسباب معاصرة شتى. قد يكون عائداً إلى رغبة في التطوُّر في العمل (دعنا نبدأ من البداية)، كما قد يكون عائداً إلى عوامل وراثيّة، كما يقول فوكو، أي إلى شعور بانتماء إلى مجال محدَّد. أو، في الحالة الثالثة، قد يكون متعلّقاً بمسألة تمييز الجنوسة، كما هي الحال في الأعمال الأنثويّة. وثمة حالة رابعة ـ وأحسبها من الحالات المثيرة للاهتمام أكثر من غيرها ـ وهي عبارة عن كشف للانتماءات المخبّأة عادةً عن التاريخ. وليس فقط العلاقات بين النصوص المدموجة عادةً بعضها ببعض (كما في قواعد الأدب الإنكليزي، حيث يصبح مشروع الباحث بحثاً عن كهنوت بديل). هذا لا يهمّني بقدر ما يهمّني السؤال الآتي: ما الأمر الذي كانت تلك النصوص متعلِّقةً به، وما الذي مكّنها؟ لا جدوى من مجرّد القول: «حسناً، نحن في حاجة إلى كهنوت بديل». يجب علينا استكشاف ما الذي أدَّى إلى هذا الكهنوت في العمليات التاريخيّة والاجتماعيّة التي أدَّت بدورها إلى ما نسمِّيه «الأدب الإنكليزي». هذا مجرّد مثال واحد. وهذا بالتحديد ما حاولتُ القيام به في «الاستشراق».

أظنّ أنّ بإمكانك القول إنّ أيّ مشروع ينبثق عن أمرين غير مترابطين عادةً: قلق سياسي تقاربي في العالم المعاصر وفضول تاريخي حقيقي حول ما أنتج الوضع هذا. وعليك القيام به (أي المشروع) بطريقة واعية وعقلانيّة، بحيث تظهر خطوط قوّة من الماضي للتحوُّل في الحاضر.

أيمكنك التمييز بشكل أوضح بين فهمك للاندماج ونظريات الأيديولوجيا الماركسيّة التقليديّة، التي تصنِّفها في هيكلية مؤلّفة من صفّين: مجموعة من النصوص على مستوىً معيّن، يحدِّدها بشكل غير مباشر مستوى آخر أكثر «واقعيّة» أو «ماديّة»؟

لا تعجبني فكرة الصفَّين. ما نحن في صدده هو الدليل التاريخي كما تمّ التعبير عنه، أو احتواؤه، أو تجسيده في النصوص بطرق مختلفة ومتعدِّدة. تفاعلت تلك النصوص في عمليّة

أكثر تعقيداً بكثير، في رأيي، من مجرّد القول إنّ النصوص في الأعلى هناك والواقع في الأسفل هنا. لا يمكنك الحديث عن النصوص وكأنّها منفصلة. ثمة فرق بين الوضع المنفصل أو حتى الخصوصيّة التاريخيّة، من جهة، وعامل ذي اكتفاء ذاتي تامّ من جهة أخرى (وهو ما حاول تأكيده بعض التفكيكيين). أعتقد أنّ هنالك نوعًا من التجارة، إن صحّ التعبير، أو التبادل (فأنا أكره كلمة «الحواري» dialogic، التي اكتسبت حاليًا شعبيّة واسعة). لذلك، نحن نتحدّث فعلياً عن صفوف متعدِّدة؛ وذلك كان الهدف من المقارنة الجغرافيّة التي قمتُ باستخدامها. لدينا تبادل، إذ يبدو أن بعض النصوص تحتلّ مستوًى مستقلاً، بينما البعض الآخر منها يبدو أدبًا رديئًا، إلخ. هنالك مستويات مختلفة، لا مستويان فقط. ما إن تدرك ذلك حتى يصبح التمييز البغيض بين النص والعالم غير مثير للاهتمام، إذ يفقد قدرته على الاستفزاز.

أي أنّه تمييز عمليّ، أكثر منه تمييزاً ذا علاقة بنظريّة المعرفة أو بعلم الوجود؟

إنّه تمييز مؤقّت. لكنّ السؤال الأهم، كما يبدو لي، هو: أين يجري النص؟ أي أنّ التركيز يكون من جديد على المكان. والهدف، بالطبع، هو تحرير أكبر مساحة ممكنة من أجل النقاش والتحليل والسباق. إنّه مجاز سياسي بقدر ما هو مجاز فكري. ولا علاقة له بالاحتفاظ بالمكان وإبقاء الآخرين خارجه. وكلّ الأفكار المتعلِّقة بالتسييج والتقييد (وهي ملازمة، على ما أظنّ، للخطاب الاحترافي للقساوسة والأساتذة، وغيرهم) تضرّ بالمشروع النقدي.

يطرح ذلك عدداً من القضايا الظاهرة بوضوح في الأنثويّة، وهي حركة لا ـ مكانيّة على نحو مميز. تعيش النساء في عالم يدينهن كمستثنيات من الثقافات المهيمنة انطلاقًا من أنّهن يشكِّلن فئة «متدنّية». لذلك، جزء من مهمة الأنثويّة هو الكشف عن تاريخ النساء ـ شخصياتٍ ونصوصًا وأفعالاً تمّ التكتُّم عليها. في الوقت ذاته، طالما كانت هنالك فكرة أنّه، إضافةً إلى مرحلة التمرُّد، هناك مرحلة أصعب متعلِّقة بتحمّل مسؤوليّة اختيار أشكال اجتماعيّة جديدة وإبداعها، ما يعني الدفاع عن قيم وخيارات بالمعنى الإيجابي للكلمة.

ينطبق ذلك، بالتأكيد، على حركة السود في الستينات، على سبيل المثال، كما على الحركة الأنثويّة، ففي المراحل المبكرة للحركة كانت هنالك محاولة لفك الارتباط مع مجال كان إما مخبّأ أو سيِّئ السمعة في السابق، كي يتمّ إلقاء الضوء عليه من خلال العمل العلمي

والنقدي، إضافةً إلى التنظيم السياسي، وإضفاء وضع عليه لم يكن موجوداً في السابق. الخطوة التالية خطوة مضاعفة. هنالك رغبة، من جهة، في تأكيد أهمية الهوية التي كانت مقموعة حتى الآن والتي تم اكتشافها. لكن، ما إن تفعل ذلك، حتى تجد أنّك تواجه ظاهرةً مثل الأهلانيّة في العالم الثالث. يحدث الأمر ذاته في الكثير من العمل الأنثوي، حيث التشديد على قيمة الكهنوت الأنثوي يصبح هو الحالة السائدة. لكنّ ذلك، بالنسبة إليّ، أقلّ إثارةً للاهتمام من تماثل التجربة تلك في تجربة المجتمع المشتركة. الانفصاليّة هي المرحلة الأولى، لكنّ السؤال التالي هو: كيف تُماثل قيمًا جديدة في مجتمع خيالي في عالم مليء بالانقسامات؟ يتعلّق ذلك بمشكلات من نوع عالمي أكثر من المشكلات المتعلّقة بتأمُّل هوية محدَّدة قد تبدو معدَّةً للمعركة. ثمة كتابات أنثويّة كثيرة مبنيّة على فكرة أنّ المنظور الأنثوي يعطي المرء نقطة انطلاق «أرخميديّة» نوعًا ما للنظر إلى التاريخ. لكن، ما من نقطة «أرخميديّة»؛ فأنت منخرط في السياسة على الدوام. من هنا، نرى عجز الأنثويّة، في كثير من الأحيان، مثلاً، عن التعامل مع قضايا العرق وأولويته المتقطِّعة مقارنةً بمسألة «الجنوسة». ما الأهمّ في حالات معيَّنة: العِرْقُ أم الجنوسة؟ هذه قضايا وأولويات أخرى مختلفة عن مجرَّد تأكيد القيمة والأفضليّة.

إنّ الأنثويّة من النوع السابق الذي ذكرتَه غاية في القوّة فعلاً، ومتصاعدة حاليّاً في الأكاديميّة؛ لكنّها ليست النوع الوحيد.

لا، ليست النوع الوحيد بتاتًا. ثمة أنثويّة تقدُّميّة، منخرطة بعمق في السياسة ـ خذ ميشال باريت، مثلاً.

بالضبط. ميشال باريت. إضافةً إلى العديد من مناصري حقوق المرأة البريطانيين.

صحيح. لكن لا يوجد مناصرون كثيرون لحقوق المرأة في أميركا. أو على الأقلّ وفقًا لمعلوماتي الشخصيّة. بالتأكيد، يوجد بعض منهم؛ لكنّ بوسعي القول إنّهم مجموعة أقلّ نشاطًا بكثير.

حاز المحور الفرنسي ـ الأميركي هنا على شهرة أكاديميّة ضخمة...

نعم. لكن ليس ذلك فحسب، لقد أصبحت مسألة الجنوسة مسألة ميتافيزيقيّة نوعًا ما، ويتمّ النظر إليها من الناحية النفسيّة. لذلك، نرى أنّ البعد السياسي والبعد التاريخي ـ اللذين

أنتجا في إنكلترا أعمالاً علميّة استثنائيّة ـ يحصلان على اهتمام أقلّ في هذا البلد. لعلّ للتأثير الفرنسي علاقة بذلك. لستُ أدري؛ ذلك محتمل، بالتأكيد.

دعنا ننتقل إلى مجال اهتمام آخر. تؤكّد في «العالم والنص والناقد» أنّ اهتمام الناقد الأساسيّ هو جذب الانتباه إلى حقائق القوّة والسلطة التي تجعل النصوص ممكنة. يبدو لي أنّنا انتقلنا بلا عودة إلى عالم حيث السلطة الثقافيّة ـ ومن هنا، السلطة السياسيّة بشكل غير مباشر ـ تكمن في أيادي التكنوقراطيّة الإعلاميّة. إذا كان ذلك صحيحًا، فهل تعتقد أنّ استكشاف حقائق السلطة والقوة التي تؤدّي إلى صعود الثقافة الإعلاميّة يجب أن يصبح جزءاً مهمًّا وأساسيًّا من دور الناقد؟ وهذا السؤال متعلّق أيضًا بسياسة القاعة الدراسيّة ـ أي بمسألة هل يجدر بنا أن ندرّس قراءة الصحافة أم لا ـ إلى حدّ معيَّن على الأقلّ.

شعرتُ في السنوات السبع أو الثماني الماضية بأنّ هنالك مشكلة ضخمة في ما تسميه بسياسة القاعة الدراسيّة. بكلمات أخرى، ما الذي يجب القيام به أثناء التدريس نفسه (مقابل التنظير حول التدريس بشكل عامّ)؟ من الأمور المهمّة جداً بالنسبة إليّ أنّ كتاباتي تكاد تكون غير مرتبطة بما أدرِّسه، لذا أجد أنّي أدرِّس، في معظم الأحيان، المناهج النموذجيّة ـ المناهج المقررة للأدب الإنكليزي والأدب المقارن، وأموراً مثل نظريّة الأدب. عندما بدأتُ تدريس النظريّة، قبل حوالى سبعة عشر عامًا، في نهاية الستينات، لم يكن أحد يدرِّسها. لكنّها تشكِّل الآن نصف المنهاج فعليّاً، أي أنّها أصبحت شيئًا نموذجيّاً. أما الكتابان اللذان أعمل عليهما الآن، فأوّلهما عن دور المثقف، وهو عبارة عن دراسة تاريخيّة وسياسيّة للمثقف من منظور مختلف عن ذاك الذي تحدَّثتُ عنه سابقًا؛ والآخر عن العلاقة بين الثقافة والإمبرياليّة. وهذه أمور من الصعب أن تتأقلم مع المنهاج الدراسي.

كما تبرز مسألة الثقافة الشعبيّة. المسألة ليست أنّه لا يتمّ الحديث عن الثقافة الشعبيّة؛ هنالك بضعة مقررات حول الثقافة الشعبيّة. وأنا أتفق معك حول أهمية التصوير الإعلامي والسياسي بالمعنى الأعمق للكلمة، الذي يشكِّل جوهر الصحافة. تمثِّل الصحافة نوعًا من الخطاب التشريعي البالغ القوّة ـ إنّها عن التماسك، ونوع محدَّد من الشرعية والسلطة. أعتقد أنّه لا يجدر التعامل معه بشكل مباشر، لأنّك تغرق في بحر الاصطلاحات المختصّة أكثر مما يجب وفي نوع من الدراسة الإرضائيّة على المدى القريب، بحيث تنظر في أمور يسهل تماثلها

فتفككّها. أشعر أنّ على المرء أن يحاول قدر الإمكان أن يستخدم بنية المنهاج الموجودة - أي مقرَّرات الرواية الإنكليزيّة أو شعر القرن السابع عشر، مثلاً - بطريقة تهدف في النهاية إلى التطرق في ما بعد إلى البيئة الإعلاميّة التي نعيش فيها. ولهذا السبب كتاب رايموند ويليامز «الريف والمدينة» مهمّ إلى هذا الحدّ؛ فهو يأخذ المنهاج النموذجي للأدب الإنكليزي ويضعه في سياق اجتماعي، سياق الصراع أو الديالكتيك بين الطبقات الريفيّة والمدنيّة. وهذا، في رأيي، منطلق مثير أكثر للاهتمام من التعامل مع الثقافة الشعبيّة بشكل مباشر. أي أنّك توجِّه طلابك نحو نوع من القدرة على قراءة الصحافة والنقد - وقلائل جداً الذين سيتمكَّنون من فعل ذلك، لأنّ معظم الطلاب مهتمّون فعليّاً بالتأقلم مع النظام وليس بتغييره. وأنا شخصيّاً أشعر بالقلق تجاه المحاولات لإنتاج طلاب سوف يغيِّرون العالم. أنا معاد جداً للسلطة من هذه الناحية. لا يهمّني بتاتًا أن يكون لي أتباع؛ لا أريد الناس أن يكونوا مثلي. أنا مهتمّ بالناس المختلفين. لا يهمّني تسليم الناس علبًا صغيرة مليئة بـ«الكليشيهات» والأساليب التي في إمكانهم تطبيقها. انطلاقًا من كلّ ذلك، توصَّلتُ فعليّاً إلى نظرة تقليديّة بعض الشيء حول كيفيّة التعامل مع مسألة الصحافة في قاعة الدراسة. أحاول التطرُّق إليها في كتاباتي، ومن خلال ظهوري في الصحافة، بالطبع، وهو أمر أقوم به أيضًا.

أتفهّم تردُّدك تجاه «كليشيهات» الثقافة الشعبيّة. تكمن المشكلة، كما أراها، في كيفيّة الحديث عن الـ«كليشيهات» بطريقة مثيرة للاهتمام من الناحية السياسيّة. لعلّها ليست مسألة مواجهة [المسلسل التلفزيوني] «دالاس» أو «داينستي» مباشرةً - أي تحليلهما داخليًا - بقدر ما هي مسألة وضعهما مقابل نصوص أدبيّة وتاريخيّة أخرى في الثقافة، واستكشاف وقائع السلطة التي تجعلها ممكنة.

نعم، لكنّك لا تأخذ بعين الاعتبار أنّك تتعامل، في حالة القانون الأدبي، مع نوع من السلطة، مع نوع من فهم الشرعيّة الثقافيّة، ومع نوع من القبول، وهذه أمور مختلفة جداً عن الاستهلاك البسيط للمسلسل التلفزيوني. من الخطر جداً الخلط بينهما. فهما يقومان بوظائف مختلفة تمامًا؛ ولا يجوز مماثلتهما قبل أن تفهم ما هي تلك الوظائف. لا أعتقد أنّ بإمكانك أن «تفكك»، إن صحّ التعبير، مسلسلَي «دالاس» و«داينستي» بالطريقة ذاتها التي تفعل بها رواية «البيت الكئيب» (Bleak House). إذًا، ما الذي تفعله بها؟ يبدو لي أنّ هنالك موقفًا أكثر

إثارةً للاهتمام، وهو أن تنظر إلى الشكل نفسه من منطلق علم الاجتماع، أن تنظر إلى بناء شركات الإعلام الضخمة، إلى الصناعة، والأدوات الشكليّة التي تستخدمها، والتي تشكّل، كما تعلم، جهازاً بالغ التعقيد مختزلاً لأهداف بالغة البساطة: تهدئة الحياة العادية وتجريدها من السياسة، إضافةً إلى تشجيع الشهيّة الاستهلاكيّة وتطويرها. ذلك هو الهدف من الصحافة، إضافةً إلى إضفاء السحر الغامض على نظام القيم القائل بأنّ الشيوعيّة هي الشرّ، وأميركا مكان رائع، وأنّ بإمكان كلّ امرأة أن تكون [المُمثّلة] جون كولينز، وهكذا دواليك. أتساءل عمّا إذا كان الأفضلُ التعاملَ مع ذلك بشكل ضمني، أم أنّ الأفضل أن يتمّ النظر إلى هذا النوع من الأمور من منطلق دراسة جادّة للتاريخ وعلم الاجتماع في الأدب في السياق السياسي والاجتماعيّ الأوسع، والذي يكون عادةً مستثنًى من قاعة الدراسة. كيف يتم القيام بذلك مسألة مختلفة تمامًا. عليَّ القول إنّي شخصياً لم أجد حتى الآن حلاً لهذه المعضلة.

المسألة التي أجدها مغرية أكثر ومثيرة أكثر للاهتمام هي تقديم الأخبار في الصحافة وإدراك الواقع في ما يسمى بالبرامج الإخباريّة أو الوثائقيّة. كتب كريستوفر لاش بشكل مثير للاهتمام عن عرض الرياضة. لكن، ما زال هنالك الكثير مما يمكن القيام به. وأعتقد أنّ اهتمامًا أكثر من اللازم يعار لتلك المسلسلات، وليس لتصوير الثقافات الأخرى، أو لتصوير الواقع، وتصوير التغييرات الاجتماعيّة، وظاهرة الإرهاب ـ وهي مسألة مهمّة جداً وتكاد تكون متجاهلة تمامًا من المنطلق التحليلي. إنّ التعاون بين الصحافة والدولة مسألة انفرد بها عصرنا. أعتقد أنّها سوف تحدِّد السياسة في المستقبل.

ثمة مثال حاليّ على التغطية الإعلاميّة لجنوب إفريقيا، التي تركّز على عمليات الحرق والضرب التي يتعرّض لها العملاء، وتستثني نسبيًّا الفظائع التي تقوم بها الدولة، والتي تجري في أماكن أخرى وبانتظام منذ زمن بعيد.

نعم، هذه نقطة ممتازة.

بوسع المرء، من خلال ربط مسألة الصحافة بمثقف العالم الثالث، أن يراقب الثورة اللغويّة الجارية على المستوى العالمي؛ بحيث هنالك احتكار تام للمعرفة من قبل العالم الغربي الصناعيّ...

ليس احتكاراً تامّاً. هذه مبالغة حقّاً. ومن الأمور الخطرة أن تقول: «حسنًا، إنّه موجود، لذلك، يجدر بنا الانضمام إليه». هذا غير صحيح، بكل بساطة. لكنّها ردة فعل سائدة؛ وتآمر النخب السياسيّة في العالم الثالث مع هذه المبالغة أمر مثير فعلاً للاهتمام. يراهن الكثيرون في العالم الثالث على احتكار خياليّ للصحافة يتخيّلونه، كي يتمكنوا أحيانًا (لكن ليس دائمًا) من التعاون معها، لأنّهم يحبّونها. لا أستطيع الحديث عن العالم الثالث بأكمله، لكن هنالك مناطق فيه أعرفها جيّدًا. وإذا نظرتَ بدقّة، ففي إمكانك دائمًا أن تجد مجموعةً مهمّةً ومثيرة للاهتمام من الناس تحاول جاهدًا أن تفهم وضعها وهويتها في العالم، وقادرة تمامًا على استخدام الأدوات النقديّة الموجودة في بلدان المدينة المركزيّة المهيمنة. لم يعد ذلك أمرًا نادرًا إلى هذا الحدّ. لنأخذ شخصًا مثل سلمان رشدي، وهو هنديّ لكنّه مقيم في إنكلترا. حالته متعلّقة بالاغتراب والمنفى، لكنّه في الحقيقة جزء من شيء أكبر بكثير من مجرّد فرد. في وسعه أن يكتب بلغة عالميّة وأن يقلب تلك اللغة ضدّ مصادر سلطتها و تماسكها. لذلك، هذه مسألة تستحقّ النظر إليها؛ ولا يجدر بالمرء أن يفترض أنّ المعركة انتهت، وأنّنا سنغرق جميعًا تحت وطأة ماري تايلر مور.

أعتقد أنّ هذا مؤشر مهمّ جدًّا بالنسبة إلى الأنثويّة في ظلّ الفهم «اللاكاني» التقليدي لما يسمّى بالرمزيّة، التي تُعَدُّ شاملة وتامة. كانت النتيجة، وإن لم تكن النيّة، أنّ الدور العنيد جدًّا (رغم كونه مقموعًا على الدوام) الذي أدّته النساء في الثقافة بات خفيًّا، ومن هنا، مشوّه السمعة. ثمة تجاهل للفورات المستمرة على مرّ التاريخ، والتي قامت بها مجموعات مختلفة من النساء في مناطق مختلفة من العالم لمقاومة الثقافة المهيمنة.

تمامًا. إنّ العمل الأكثر إثارةً للاهتمام، نوعًا ما، الذي يقوم به المرء في ما يخصّ مسألة الاندماج، هو العثور على طاقة المقاومة، التي تتفجّر بشكل دائم، إذ يجدها المرء في كلّ مكان. لطالما قلتُ إنّ دور المثقف أن يكون معارضًا. ولا يعني ذلك أنّ عليك أن تعارض كلّ شيء، بل أنّ عليك المشاركة في دراسة (وإلى حدٍّ ما تشجيع) مقاومة تلك الحركات والمؤسسات والأنظمة السياسيّة والفكريّة التلخيصيّة (ونظام لاكان، في رأيي، جزء منها). أعتقد أنّ بيت القصيد في كلّ ذلك هو عدم تساوي الأرض التي ينظر إليها المرء وتغايرها. إذا افترضنا أنّ هنالك طريقة ما لإدراك الواقع ككلّ، فنحن بكلّ بساطة نشجّع عمليّة التلخيص

تلك. يحاول فيش، مثلاً، في حديثه عن «الاحتراف»، القيام بذلك تحديداً. يصبح كلّ شيء ناحيةً من نواحي الاحتراف، تمامًا كما كلّ شيء لدى فوكو عبارة عن ناحية من نواحي عمليات المجتمع القسري. جميع هذه الأنظمة، التي تؤكّد نفسها مجدَّدًا وتكراراً، بحيث تصبح كلّ البراهين الدقيقة مثالاً على النظام ككلّ ـ هذه الأنظمة هي العدو في الحقيقة.

بوسعها أن تغذّي نوعًا من السكونيّة.

لا السكونيّة فحسب، بل وفي حالة منتقدي فيش، بإمكانها أن تحفّز نقاشًا مبتذلاً بعض الشيء. يكون التصوُّف في بعض الأحيان أقلّ المخاطر. فكرة أدورنو حول «المجتمع المدار بشكل كامل» تغذّي، مثلاً، نوعًا داخليّاً من التصوُّف، يشكّل في حدّ ذاته شكلاً من أشكال المقاومة. يتم التعريف عنه بحذر على أنّه «تصوُّف» أو «ترويض»، لكنّه تصوّف واستسلام كمقاومة للهجوم. في حالات أخرى يكون السؤال الحقيقي: «كيف يمكنني أن أجعل النظام يعمل لمصلحتي؟» وهذا أمر مختلف.

لعلّ هذه فرصة مناسبة لطرح مسألة سياسة الجامعة. ما شعورك تجاه علاقة الناقد بوجوده في الأكاديميّة وبدوره كأكاديمي؟ وكيف تنظر إلى إعادة التسييس المفاجئ لحرم الجامعة الأميركيّة في السنة الأخيرة؟

الجامعة مكان بالغ التناقض. ما من شكّ في وجود هرميّة بالغة القوّة وراسخة للوظائف والسلطة وأساليب العمل داخل الجامعة. ولا يتمّ النظر بالقدر اللازم من الحزم إلى العلاقة بين الجامعات والشركات الضخمة في أميركا، ولا إلى العلاقة بين الجامعات والدولة. يكمن أحد أسباب ذلك، بالطبع، في أنّ للجميع انشغالاتهم بحيث يعجزون عن القيام بأمور كهذه، وبعد فترة يسلّم المرء بوجود التناقضات كجزء من البيئة. أنا شخصيّاً أفعل ذلك بالتأكيد. أنا منخرط في أمور أخرى تبدو لي أكثر أهميّةً. وبالنسبة إليّ، دعني أكون صريحًا معك، الجامعة مكان للامتيازات.

أما تسييس الجامعة، وإدانة نظام الفصل العنصري في جنوب إفريقيا، الذي بات اهتمامًا وطنيّاً في أميركا اليوم، فأمرٌ مثير للشكوك إلى حدّ ما بالنسبة إليّ. إنّه لأمر مهمّ وجيّد في رأيي، بالطبع، وكلّ ما إلى ذلك. أيعقل أن يعارض المرء ذلك؟ حتى ريغان لا

يعارضه! (ولا بدّ من وجود خلل ما في ذلك.) لكن، كثيراً ما يحدث في هذا البلد أن تسيطر سياسة التخصص على المجتمع. لذلك، لا يتمّ أخذ أيّة من المسائل الآتية بعين الاعتبار: علاقة النظام في جنوب إفريقيا بأنظمة استثنائيّة أخرى، تاريخ الاستثناء والقمع العرقي الذي تمثّله جنوب إفريقيا، مجموعة من الجرائم الأخرى ذات الصلة بعلاقة الجامعة بالشركات الضخمة التي لديها مصالح في جنوب إفريقيا. وخير مثال على ذلك (كما كنتَ لتتوقع) هو العلاقة بين جنوب إفريقيا وإسرائيل. لا أحد يتحدَّث عن حقيقة أنّ الصلة الأقوى والأكثر اتساعًا بين جنوب إفريقيا والدول الأخرى هي صلتها بإسرائيل. وليس ذلك مصادفة. في الجامعة هذا جزء من فهمٍ غاية في الاحترافيّة لما هي السياسة، وما هو دور المثقف، وما هي القضايا السياسيّة «المقبولة». ليس هذا فهمي لـ«التسييس». أعتقد أنّ السياسة متعلّقة أكثر بوصل الأمور التي تكون عادة غير متصلة، وبالنظر إلى المحرَّمات المخبأة، وليس بالنظر فقط إلى الأمور المسموحة لمجرّد أنّها مسموحة.

هذا صحيح، بمعنى أنّ القضايا مثل العنصريّة والحرب النوويّة قضايا «سهلة»، نظراً إلى أنّ عدد مناصري العنصريّة والمحرقة النوويّة قليل نسبيًّا. ويصحّ القول إنّ الاحتجاجات من النوع الذي رأيناه العام الماضي في الجامعات الأميركيّة (ولعلّنا سوف نراها مجدَّدًا) قد تفتح الأبواب أمام تفحّص أمور أخرى، على المستوى المحلي على الأقلّ: عمل المجلس الجامعي الأعلى، سلطة الأوصياء... وبما أنّك غايرتَ مؤخّراً طوباويّة الحركات السياسيّة في الستينات بنوع من النشاط الذي تعدّه ضروريًّا الآن، يبدو لي من المثير فعلاً للاهتمام أنّ أحداث العام الماضي تميَّزت من الاحتجاجات الجامعيّة في الستينات من حيث التنظيم والتخطيط والوعي الإعلامي.

ما من شكّ في أنّ الفرق صارخ بين احتجاجات الستينات والحركات في السنوات الأخيرة التي أشرتَ إليها، وهي جديرة بالذكر. لكنّي أصرّ على ضرورة النظر إلى الأثر الذي يتركه التزامن التاريخي المهيمن في الاحتجاج السياسي، وفي الجامعة بوسعك أن ترى ذلك في أسلوب معيَّن أطلق عليه التخصص. النظر إلى الجامعة أمر، وهو أمر بالغ الأهميّة ـ أي أن تحلِّل دور الجامعة في تنظيم المعرفة، في تشجيع أنواع معينة من الأهداف الاجتماعيّة مقابل أخرى، أن تدرس الصلة بين الجامعة والشركات الضخمة. لا أحاول التقليل من ذلك البتة.

لكنّي أتحدّث عن الانخراط السياسي ككلّ في إطار أكبر بكثير، متعلّق بالتغييرات في المجتمع والصلة بين نظام سياسي وآخر، ولا أعتقد أنّ هذه القضايا يمكن طرحها في السياق الذي توفره الجامعة. قلتُ إنّ الجامعة مكان بالغ التناقض، وما زلتُ أعتقد أنّها ليست المكان لإطلاق حركات اجتماعيّة مهمّة. هنالك أمور ممكنة داخل الجامعة، أنواع معينة من التفكير والدراسة. لكن، ما عدا ذلك، بما أنّ الجامعات في هذا المجتمع ليست جزءاً من جهاز الدولة ـ بما أنّها ليست جزءاً من النظام السياسي، كما هي الحال في بلدان أوروبيّة كثيرة وفي العالمين الثاني والثالث ـ يظهر نوع جديد من الأسلوب الجامعي. وهو جذّاب جداً بالنسبة إليّ. لا أحاول القول إنّي أفضّل أن أكون في جامعة دمشق. فهذه ليست الحال بالتأكيد. أقول فقط إنّ هنالك أموراً محددة ممكنة هنا، بينما أخرى مستحيلة.

لكنّ بيت القصيد هو أنّ الاحتجاجات، كما يبدو لي، تقوم بالنوع ذاته من الاستثناء الذي تقوم به القضية الكبرى، وهي أن ترى نظام الفصل العنصري كظاهرة محدَّدة متعلّقة بجنوب إفريقيا وليست ممثلة لعلاقات أخرى من هذا القبيل أو متعلقة بعلاقات كتلك التي تربط بين اليهودي وغير اليهودي في إسرائيل.

إذا نظرنا إلى الوراء، إلى حصار جامعة كولومبيا، يبدو من الهام أنَ العديد من الشباب اليافعين ذوي الخبرة السياسيّة الضئيلة تمكّنوا من لقاء ناشطين منخرطين في قضايا جدليّة (مثل معارضة السياسة الأميركيّة في نيكاراغوا) وابتدأوا يتحرّكون خارج الجامعة.

طبعًا. أنا متأكّد من أنّ الوضع كان كذلك. لكنّي أتحدَّث بطريقة عامة أكثر، وربما أقسى.

حتى في الستينات جاءت الانتفاضات الطلابيّة متأخّرةً؛ جاءت بعد حركة الحقوق المدنيّة بكثير.

الجامعة مكان متأخّر. ولعلّها يجب أن تكون كذلك ـ أي أن تكون مصفاةً، حيث تخرج الأمور منها في نهاية الطريق، وليس في بدايته.

حوار مع غاري هنتزي وآن مكلينتوك،

مجلة Critical Text،

نيويورك، ١٩٨٦

ـ ٤ ـ
النظريّة الأدبيَّة على تقاطع الحياة العامّة

إحساسي بأنّي معلّق بين ثقافات متعددة كان وما زال قوياً جداً. أستطيع القول إنّه التيّار الأقوى في حياتي: والحقيقة أنّني دائمًا داخل الأشياء وخارجها، لكنّي لستُ أبدًا «مِن» شيء لمدة طويلة.

إدوارد سعيد

***

تمثّل أعمال إدوارد سعيد «نقدًا عمليّاً» بأسلوب جديد وقوي، ومعارض قبل كلّ شيء. إدوارد سعيد هو الصوت الشكّي ضمن النظريّة الأدبيّة، إذ يذكّرها دائمًا بمدى «لاعمليّة» استراتيجياتها المعتادة (كـ«النقد العملي» القديم الممثَّل بريتشاردز) التي تعمل على فصل الأدب والنقد عن الممارسة الاجتماعيّة الأوسع. همّش النقّاد الأدبَ وأنفسهم على حدّ سواء من خلال اعتبارهم «الأدبيّة» و«الجماليّة» ظواهر قابلة للعزل والتنظير الرسمي. ومن خلال عجز النقّاد عن رؤية الطريقة التي يتداخل فيها الأدب ـ وكذلك النقد ـ ضمن إطار أوسع من السلطة والفعل، خدموا عن قصد أو بلا قصد مصالح الطبقة الحاكمة. ينتقد إدوارد سعيد في كتاباته الأساليب النقديّة، كالتفكيكيّة مثلاً، التي تستعيض عن الوعي النقدي أو المعارِض بوعيٍ نظري بحت.

إمري سالوزينسكي

التقيتُ بك لأول مرّة في حصّة بجامعة ييل، توقّعتُ أن تتحدث بلكنة غريبة... مثلي.

أستطيع ذلك أيضًا...

لكن أدهشني أن أجدك مشابهًا لأبناء نيويورك: لطيفًا ومهذّبًا. في جميع الأحوال، لا شكّ أنّ قصة حياتك لها وقعٌ غريبٌ على الأذن. أودّ سماع قصّتك، كيف تحوَّل لاجئٌ فلسطيني بروفيسورًا في اللغة الإنكليزيّة في جامعة كولومبيا؟ لا بدّ أنّ ذلك تطلّب أكثر من خطوة.

ربما بالغتَ قليلاً بوصفي لاجئًا فلسطينيّاً. ولدتُ في القدس. وبسبب أعمال أسرتي، عشنا في القدس والقاهرة، لكن بعد عام ١٩٤٨ استقررنا في مصر. وبسبب هذه التنقلات، التحقتُ بمدارس عديدة. كما قضيتُ بعض الوقت في لبنان، حيث كان لدينا بيت نصطاف فيه. لذلك، عندما غادرتُ مصر مدحوراً في أوائل الخمسينات متَّجهًا إلى أميركا كنتُ قد درستُ في تسع مدارس: آخرها مدرسة إنكليزيّة حكوميّة كولونياليّة، حيث طُلب منّي فعلياً ألاّ أعود بسبب شغبي. كنت في الخامسة عشرة من العمر آنذاك، فجئت إلى أميركا. التحقتُ بمدرسة داخليّة لسنتين ثم ذهبتُ إلى [جامعة] برينستون. بقيت أسرتي في الشرق الأوسط، فكنتُ أذهب إلى هناك في الصيف؛ لكنّي الوحيد من أفراد أسرتي الذي أعيش هنا.

إذًا، خلفيَّتي شاذّة وغريبة، ويلازمني الشعور بذلك. ومع أنّنا فلسطينيون فنحن أنجليكانيّو المذهب. نحن أقليّة في أقليّة مسيحيّة ضمن أغلبيّة مسلمة. ولأنّ والدي كان قد جاء إلى أميركا في شبابه، وقضى فيها حوالى تسع سنوات كان ميسّرًا لنا الدخول إليها، وإلى إنكلترا لأسباب دينيّة وثقافيّة. لذلك كانت أميركا وإنكلترا مكانين بديلين بالنسبة إليّ. وأنا أتكلّم اللغة الإنكليزيّة إلى جانب العربيّة منذ الصبا. ومع ذلك، كان هناك دائمًا شعورٌ بأنّي غريب وفي وضع شاذ. لكن، ومع مرّ السنين، لازمني وعيٌ بأنّه لا مكانَ أعود إليه: فأنا لا أستطيع العودة إلى فلسطين لأسباب غنيّة عن البيان، ومعظمها سياسي؛ ولا أستطيع العودة إلى مصر التي ترعرعتُ فيها؛ والآن لا أستطيع العودة إلى لبنان الذي منه زوجتي وتعيش فيه والدتي. خلفيَّتي عبارة عن سلسلة من الاغتراب والنفي لا شفاء منها أبدًا. وإحساسي بأنّي معلّق بين ثقافات متعددة كان وما زال قويّاً جداً. أستطيع القول إنّه التيّار الأقوى في حياتي: والحقيقة أنّني دائمًا داخل الأشياء وخارجها، لكنّي لستُ أبدًا «مِن» شيء لمدة طويلة.

درستُ الأدب لأنّي كنت دائمًا أهتمُّ به، ولأنّه تراءى لي أنّ المواضيع الأخرى التي تحيط بالأدب ـ إن جاز التعبير ـ كالفلسفة والموسيقى والتاريخ والعلوم السياسيّة وعلم الاجتماع، تمكّنني من الاهتمام بعدد من النشاطات الإنسانيّة الأخرى. هيّأ لي ذلك حياةً طيِّبة، ولم أندم عليه لحظةً واحدة. وكان البديل أن أغوص في دنيا الأعمال، على منوال أسرتي، لكنّ هذا لم يكن بديلاً حقيقيّاً بالنسبة إليّ، بسبب الخلفيّة الاجتماعيّة والسياسيّة الحقيقيّة للأعمال في الشرق الأوسط، حيثُ طالما كانت من النوع الذي يتأتّى من الطبقة الحاكمة التي ابتعدتُ عنها بشكل أو بآخر.

ما الذي تنطوي عليه عضويتك في المجلس الوطني الفلسطيني؟

في الحقيقة، لا تنطوي على شيء سوى الرمز. انتُخبتُ عام ١٩٧٧ من قبل المجلس نفسه عضوًا مستقلاً، فأنا لا أنتمي إلى أيّة جماعة سياسيّة رسميّة. وذهبتُ في العام ذاته إلى اجتماع في القاهرة حيث مكثتُ حوالى أربعة أيام. لم أحضر المؤتمرات الأخرى باستثناء [اجتماع] عمّان في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٤، ذلك الاجتماع المهمّ الذي سوّى الانشقاق داخل الحركة الفلسطينيّة. مكثتُ يومين لإكمال النصاب؛ فأنا في الواقع عضوٌ غير عامل.

على ذكر الاغتراب والنفي: إذا قُدّر للفلسطينيين يومًا ما النجاح في ما يطمحون إليه من استقلال ووطن، فهل تبقى في الولايات المتحدة أم هل تعود إلى فلسطين؟

فكَّرتُ في ذلك مليّاً. خطر لي في السابق أن أجرّب العودة. في الحقيقة، أنا من الجزء الغربي من القدس، أي الذي أصبح منذ عام ١٩٤٨ جزءًا من إسرائيل. لذلك، لستُ من أجزاء المدينة التي يمكنني العودة إليها بسهولة. والآن أصبحت فكرة النفي والشعور به عميقةً في نفسي إلى درجة أشكّ معها في أنّ عودةً من هذا القبيل ستخفف منها.

على أيّة حال، لست متأكّدًا من أنّي أؤمن بأن الحلّ كان يمكن أن يكون منذ البداية تقسيم فلسطين. لم أعد أفكر في أنّ حلّ المشاكل السياسيّة يمكن أن يتحقق بتقسيم الأرض إلى أجزاء أصغر فأصغر. أنا لا أؤمن بالتقسيم، لا على المستويين السياسي والسكاني، بل ولا على أيٍّ من المستويات الثقافيّة والروحيّة الأخرى. فكرة اقتطاع مساحة لكلّ جماعة هي من أساسها خطأ محض بالنسبة إليّ. إنّ أي تفكير في النقاء ـ أي أن تكون هذه المنطقة أو تلك وطنًا

فلسطينياً أو إسرائيلياً من حيث الجوهر ـ هو في رأيي تفكير غير سليم. أنا أؤمن قطعًا بتقرير المصير، فإذا أراد الشعب أن يفعل ذلك، فله أن يفعل، ولكنّي لا أرى حاجةً إلى المشاركة.

من الملاحظ بالنسبة إليّ، أثناء قراءة [كتابك] «مسألة فلسطين»، أنّك تقف موقفًا شجاعًا. فأنت، في هذا الجدل بأكمله، من بين معلّقين قلائل، لا تماري في بيان مدى تأثير الصهيونيّة في الفلسطينيين، ومع ذلك تصرّ على أنّ مصير الفلسطينيين واليهود متداخل ولا يمكن الفصل بينهما. لكن، ما هي النتائج الواقعيّة الآن؟

في الواقع، لا يوجد حاليّاً كثير ممّا يمكن توقّعه إلاّ الصراع المتفاقم. أعرف الكثير عن الوضع العربي والفلسطيني، وأعتقد أنّك تجد شعوراً قويّاً جداً هنا بالانسياق واليأس وعدم اليقين. لا أعتقد أنّ الإنسان العادي قد استسلم ـ فالناس مرنون جداً ـ لكن ما نُعانيه في الواقع هو أزمة قيادة، إضافةً إلى أوضاع تعيسة جائرة لا مثيل لها. كلّ الظروف ضدّنا: دور الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي والعرب الآخرين والإسرائيليين، جميعهم يعملون ضدّ أيّ حلّ معقول في المستقبل القريب.

أمّا بالنسبة إلى المستقبل المتوسط والبعيد، فمن اللافت للانتباه أنّ عدداً من الإسرائيليين والفلسطينيين يفكّرون في خطوط متوازية، بالطريقة التي أشرتُ إليها قبل قليل بالضبط، أي بإقامة دولة ديموقراطيّة يهوديّة ـ فلسطينيّة بدلاً من فكرة التقسيم. ومن المفارقات أنّ هذا التوجّه يعود إلى حدٍّ كبير إلى أشخاص أمثال كهانا الذي طرح المسألة وقال بعدم إمكانية دولة ديموقراطيّة يهوديّة. وقوله هذا يثير القشعريرة، ويصعب على الناس التعامل معه. أثار اهتمامي ما جاء أخيراً في عمل لميرون بنْفينيستي، نائب رئيس بلديّة القدس السابق، الذي توصّل إلى ذات الاستنتاج الذي توصّلتُ إليه: وهو أنّه لا يمكن فعليّاً التحدُّث عن شعبين منفصلين لأنّ حياتنا متشابكة من نواحٍ عديدة جداً، وهي كذلك حاليّاً بحكم سيطرة جماعة على أخرى. لكنّ فكرة الدولتين المنفصلتين المتفاوتتين ما هي إلاّ صورة زائفة للعدالة ولِما كان يُظَنّ أنّه ليبراليّة وتجربة اجتماعيّة عظيمة.

المستقبل رهنٌ بتطوّر مفاهيم حول الشراكة المبنيّة على تجارب فعليّة ومتكاملة، وليس على أحلام تستبعد الآخر وتستثني نصف الحقيقة. مع مرور الزمن، لا بد أن يصل مبدأ التفكير العسكري، الذي ازداد قوّةً ببعث القوميّة اليهوديّة والقوميّة العربيّة، إلى نهاية مداه، وإن لم

يدمّر كلّ شيء فسيثبت فشله وعدم جدواه. وإلى أن يتّضح إفلاس الوسائل العسكريّة ـ وهو ما كان من المفترض أن تثبته التجربة اللبنانيّة للإسرائيليين واللبنانيين والفلسطينيين ـ إلى ذلك الحين ستستمرّ المطبّات المرعبة في حياة الناس. ولكن فلأقُلْ إنّي متفائل جداً بالنسبة إلى جيل ابني.

لا بدّ أنّ عملك كناشط فلسطيني قد صعَّب من ناحية أو أخرى مواصلة عملك كناقد أدبيّ هنا في الولايات المتحدة. ثمة سببان يخطران فوراً على البال: الأول أنّه ليس فقط نتيجةً للدعاية الصهيونيّة، بل للدعاية الصهيونيّة ضمن أمورٍ أخرى، أصبح هنالك ترادف في الرأي العام هنا بين «الفلسطيني» و«الإرهابي». والثاني أن كثيراً من الذين تتعامل معهم والمقرّبين إليك صهيونيون ـ بمن فيهم أناس مثل جفري هارتمن وهارولد بلوم. وأيّة مشاعر حول هذه المسألة سرعان ما تتفاقم لتصبح عنيفة وشخصيّة وعاطفيّة. إذاً، هل جعل ذلك حياتك كناقد أدبي أكثر صعوبةً؟

إذا أخذنا ذلك ضمن المنظور العام، يجب عليَّ القول إنّه (أيّ الأثر) كان ضئيلاً. إذا ما نظرنا إلى الوضع على أنّه صراع دموي جداً بين شعبين، نجد أنّ ما عانيتُه كان طفيفًا جداً نسبيّاً. من البديهي أن تعمى على المرء بعض جوانب الآخر إذا ما أخفيت بسبب العداء أو الخوف. في حالة هارولد، أفكاره، كما قال لي منذ سنين عديدة، هي أفكار واحد من أتباع جابوتنسكي أو حيروت المتمرِّسين. فهو إلى يمين اليمين، لكنّ ذلك لم يمنعنا من الحديث في الموضوع. أما بالنسبة إلى جفري، فلم نتباحث في الموضوع قط. أذكر أنّي تألّمت قليلاً خلال صيف ١٩٨٢ عندما كنت وإيّاه في «مدرسة النقد». أسرتي بأكملها وأسرة زوجتي كانوا محاصرين في بيروت. لكنّه لم يفه بكلمة تعاطف واحدة. أنا، بدوري، لم يكن بوسعي، بالطبع، أن أقول شيئًا، وهو لم يقل شيئًا. هذه الأمور هي التي تزعجني على الصعيد الشخصي. تلك كانت الحال بالتأكيد مع تريلينغ، الذي كان صديقًا عزيزاً وزميلاً كريمًا جداً: كان جانبٌ معيَّن من حياتنا مخفيّاً معزولاً لا نناقشه. لذلك يشعر المرء دائمًا أنّ ثمّة شيئًا ناقصًا.

أما على المستوى العام، فإنّ فكرة كونك فلسطينيّاً وناقداً أدبيّاً في الوقت ذاته تبدو لبعض الناس فكرة متناقضة وغير ممكنة. لكنَّها بالنسبة إلى آخرين فكرة ممتعة، فيستمتعون بشكل غريب برؤيّة شخص يُفترض أنّه إرهابي يتصرّف تصرُّفًا حضاريّاً. إليك مثالٌ معبِّر جداً: عندما جاءت إلى نيويورك طبيبة نفسانيّة يهوديّة كنت قد التقيت بها في أحد الاجتماعات السياسيّة، أصرَّت على المجيء لزيارتي في بيتي. تحمَّلتْ عناء المجيء من حي

«جرينتش فيلج» ـ أي نحو ساعة بمترو الأنفاق ـ ولم تمكث أكثر من خمس دقائق. ثم قالت: «يجب أن أعود، لديّ اجتماع آخر». سألتها: «لماذا أتيت إذًا؟» فأجابت: «أردت فقط أن أرى كيف تعيش». أرادت أن ترى كيف يعيش فلسطيني في مدينة مثل نيويورك. كان ذلك شيئًا غريبًا بالنسبة إليها. أثار اهتمامها كوني أعزف البيانو وأمور أخرى من هذا القبيل.

أسوأ ما في الأمر أنك تعرف حقّ المعرفة أنّ الناس يهاجمونك بسبب أفكار شبيهة برأيهم في الصهيونيّة. وأقسى أشكال السخرية وأفظعها أنّ بعض الناس من أمثال سينثيا أوزك وزمرة [مجلة] «نيو ريبابليك» كثيرًا ما ينظرون إليَّ على أنّي شخصيّة نازيّة. وتلك سخرية مهينة إلى أبعد الحدود ولا تحتمل.

ما حدث لأليكس عودة يظهر مدى خطورة الحديث في هذه القضيّة في الولايات المتحدة(١).

تلقّيت تهديدات بالقتل، واقتُحم مكتبي، وحاول أشخاص أن يقتحموا بيتي، إلخ. كلّ هذه الأمور موجودة أيضًا. يحدث ذلك دائمًا حتى في العالم الذي نعيش فيه ـ أقصد اللاسياسي والأدبي. أجرت اللجنة اليهوديّة الأميركيّة مراجعة لكتابي «العالم والنص والناقد»، حيث حللت كلمة «علمانيّة» على أنّها تعني في الواقع «دولة ياسر عرفات العلمانيّة الديموقراطيّة»، التي تعني فعليّاً (كما مضت لتقول) «الموت لليهود»، وعليه فإنّ إدوارد سعيد إرهابي، وما إلى ذلك.

أذكر أنّني عندما أطلعتك على الحوارات مع فراي و دريدا العام الماضي كان تعليقك: «إذا كانت مشكلتهما أنهما أينما يذهبان في العالم يجدان أنّ أفكارهما قد سبقتهما وجاءت تلاقيهما، فمشكلتي أنّني أينما أذهب في العالم أجد صورة مشوَّهة لموقفي السياسي قد سبقتني وجاءت تلاقيني». فلنناقش ذلك.

إنّه لأمرٌ مزعج للغاية. عندما أذهب لإلقاء محاضرة في مكان ما، يكون الحضور عادةً كبيرًا جداً، وهناك دائمًا مسألة الأمن. رغم أنّني سأتحدَّث في موضوعٍ أدبي، أو غير سياسي بتاتًا، هنالك دائمًا احتمال اللجوء إلى العنف، احتمال أن يقف شخص من بين الجمهور ليرميني بشيء ما، أو ليطلق عليّ النار.

---

١ ـ كان عودة مدير مكتب كاليفورنيا للجنة الأميركيَّة العربيّة لمكافحة التمييز. قُتل من جرّاء انفجار قنبلة كانت مربوطة بباب مكتبه في الحادي عشر من تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٨٥. كان عودة قد ظهر في الليلة السابقة على برنامج تلفزيوني محلّي نفى فيه تورُّط ياسر عرفات في قضية [خطف الباخرة] «أكيلي لاورو».

هذه مشكلة. لم تعد لي خصوصيّات. ظهرتُ كثيراً في وسائل الإعلام وأصبحتُ معروفًا نوعًا ما في هذه الأوساط، فخرجت خصوصياتي وأفكاري عن نطاق سيطرتي. بعبارة أخرى، أنا لا أجدها (أي الأفكار) هناك لتلاقيني فحسب، بل أجد مؤسسةً بأكملها تلقّتها وشكّلت مسبقًا ما تحسبه وجهة نظري، سواء من زاوية التعاطف أو المنافرة. وعليك أن تبذل جهدًا ضخمًا كي تضبط نفسك ولا تنجرف إلى اليأس، لأنّه من الصعب جداً أن تخوض ما يشبه تبادل وجهات النظر مع الناس. ينطبق هذا على الجمهور عربياً كان أم أميركياً. لكن، ما يثير الاهتمام أنّك إذا تحدّثتَ مع إسرائيليين ـ تمييزًا لهم من اليهود الأميركيين أو حتى الأوروبيين ـ تجد [في الحديث] نوعًا من الحيوية. الحديث مع اليهود الإسرائيليين مثير لأنّ بينك وبينهم تجربة مشتركة، وإن كانت بالطبع تجربة تضادّ. لكنّها تبقى، على أيّة حال، مسألة يمكن التحدُّث عنها والتعامل معها.

المثير جداً للاهتمام، من وجهة نظر سياسيّة بحتة ـ وكذلك من وجهة نظر فلسفيّة وتأويليّة ـ أن تراقب أناسًا يتحاورون في أمور غير سياسيّة ثم تطرح القضيّةُ الفلسطينيّة نفسها. تجد، بالطبع، عند نوعٍ معيّن من المفكّرين في هذا البلد أنّ جميع الأمور المتعلِّقة بتقرير المصير وحقوق الإنسان وما إلى ذلك تتعدّل ـ ضمنياً أحيانًا ـ تبعًا للتغيُّرات في احتياجات إسرائيل. من المدهش مراقبة ذلك، ومن أعظم التحدّيات ـ ولا أقول أنّي نجحت في تجنُّب ذلك ـ أن تحافظ على موقف ثابت في المسائل المبدئيّة، وألاّ تحرّفها لأنّ الجمهور لطيف ويتوقّع منك شيئًا آخر، وألاّ تقبل استثناءً ما. فإذا كنتَ تعارض الهوس الديني بشكلٍ أو بآخر، يجب ألاّ تقتصر معارضتك على الأصوليّة المسيحيّة أو الأصوليّة اليهوديّة، بل يجب أن تشمل أيضًا الأصوليّة الإسلاميّة. يُنظر إليَّ على أنِّي مناصر عظيم للإسلام، رغم مواقفي العلنيّة التي تثبت عكس ذلك، وهذا هراء بالطبع.

سؤال حول عملك المبكر عن كونراد: هل لتجربتك مع الاستعمار علاقة بتوجّهك نحو كاتب كرّس أعماله وحياته لمسألة الاستعمار؟

بالتأكيد. عندما وقعتُ على كونراد لأول مرة أيام حداثتي، شعرتُ نوعًا ما بأنّني أقرأ لا قصة حياتي، بل قصة جُمعت من شذرات حياتي وأُلّفت بطريقة أخّاذة آسرة خلاّبة. فتعلّقتُ به منذ ذلك الحين. أعتقد أنّه ليس مجرّد كاتب قصص فذّ، بل كاتب أمثولات عظيم. لديه رؤية مميزة تزداد حدّةً كلّما قرأته، بحيث أصبحتُ أكاد لا أحتمل قراءته مرةً أخرى.

هل تمثّل المشروعات مثل «مسألة فلسطين» و«في تغطية الإسلام» محاولةً مستقلّةً في عقلك عن نشاطك النقدي الأدبي المحض؟

أقلّ فأقلّ. مرّ وقت كتبتُ فيه أعمالاً كـ«مسألة فلسطين» و«في تغطية الإسلام» باعتبارها موجَّهة كلّيّاً إلى جمهور لا علاقة له تقريبًا بشؤون الأدب. لكنّي، كما تعلم إن كنتَ قد قرأتها، أعتمد على نصوص أدبيّة وأستخدم الأساليب الأدبيّة وطرق التفسير والتأويل التي علّمتني الكثير عن كيفيّة تشكيل الأفكار ونقلها وتكريسها.

لا شكّ أنّي كنتُ أحيا حياةً فصاميّة جداً، إلى ما قبل خمس سنوات. اقتصر عملي، أو جعلته يقتصر، على الدراسة الأكاديميّة للغة الإنكليزيّة إلى درجة أنّني كنت أدرِّس الرواية الإنكليزيّة أو [أدب] القرن الثامن عشر في معزلٍ عن اهتماماتي الفكريّة الحقيقيّة. غير أنّي في السنوات الثلاث أو الأربع الأخيرة استطعتُ، على ما أعتقد، أن أشقّ لنفسي طرقًا ومسارات، بحيث مكّنني اهتمامي بالأدب المقارن، دون الغوص المفرط في المسائل السياسيّة، من التعامل مع الأمور التي تهمُّني أكثر فعليّاً: على سبيل المثال، مسألة المثقّف، العلاقة بين الثقافة والامبرياليّة، الأدب العالمي، العلاقات المتبادلة بين التاريخ والمجتمع والأدب. أشعر من هذه النواحي بارتياحٍ أكبر، وأنّ ما أقوم به أكثر تكاملاً.

سأعود بعد قليل إلى بعضٍ من هذه الأمور. لكنّ كتابًا مثل «في تغطية الإسلام» يظهر ذلك الجانب منك الذي تأثّر بتشومسكي. هل تستطيع أن تصف علاقة عملك بأعمال تشومسكي؟

أعرف تشومسكي منذ عشرين عامًا تقريبًا. إنّه رجل أكنّ له قدرًا كبيرًا من الإعجاب. توجد اختلافات عدّة بيننا، لكنّي أعتقد أنّ التزامه الفكري وثقافته المتمرِّسة وقدرته على عدم الإذعان للاحتراف ـ سواء أفلسفيّاً كان أم رياضيّاً (أي حسابيّاً) أم صحافيّاً ـ من الأمور التي شجّعتني والكثيرين غيري على عدم الاستسلام أو الإذعان لحواجز الاختصاص الواحد. وأعتقد أنّه رجلٌ ذو أخلاق عاليّة جداً. وهو من نواحٍ عديدة رجل كان لشجاعته واستعداده للحديث في القضايا التي تهمُّه بشكلٍ مباشرٍ جداً ـ كأميركي ويهودي وما إلى ذلك ـ أهمية كبيرة جداً بالنسبة إليّ.

توجد اختلافات بيننا، لكنّها ليست ذات شأن أو أهميّة، وهي متعلّقة، بشكل رئيسي، بالحاجة إلى إقامة علاقة من نوعٍ أو آخر مع «كتلة حرجة» مثل شعب أو قضية. كان تشومسكي

انفرادياً في نشاطه دائمًا. يكتب بدافع شعور بالتضامن مع شعب مظلوم، لكنّ مشاركته المباشرة في النشاط السياسي لجماعة أو مجتمع ما تختلف عن مشاركتي. وربما كان ذلك جزئياً بسبب تعدُّد اهتماماته وضيق وقته. الاختلاف الثاني، وربّما الأهم، أنّه غير معنيٍّ بالتنظير لما يفعل؛ أما أنا فعكس ذلك.

يمثِّل فوكو وتشومسكي ـ بهذا المعنى ـ القطبين المتناقضين في فكرك وممارستك.

أعتقد ذلك، جزئياً. أعتقد أنّ على المرء، في تحليله النهائي، الاختيار بينهما، لكنِّي طالما شعرتُ أنّ دمجهما ممكن. في النهاية، أعتقد أنّ موقف تشومسكي هو الأجدر بالاحترام والإعجاب، وإن لم يكن الأكثر قابليّةً للمحاكاة. وهو قطعًا أقل سخرية وتهكُّمًا من موقف فوكو. أعتقد أنّ فوكو، في أواخر حياته، لم يعد معنياً بأيّ شكل من أشكال المشاركة السياسيّة المباشرة.

«البدايات» هو أول كتاب لك أحدث أثرًا يذكر. فلو قرأه المرء الآن ثم قرأ بعده مباشرةً «الاستشراق» لبدا له أنّك لم تكن قد وجدتَ صوتك في «البدايات» مثلما وجدته في «الاستشراق»: إنّه صوت أشدّ قوة وفرديّة وتركيزًا نظريّاً.

في الواقع، أجد أنّ التركيز النظري في «البدايات» أشدّ. لكنّه ربما كان ما زال باطنيّاً أشبه بكلام محرّك الدمى: شعرتُ أنّه من المهمّ أن أعمل من خلال عدّة أنواع أدبيّة وعدّة نقّاد وعدّة أصوات. كنتُ دائمًا مأخوذًا بالكورس وبأشكال الكتابة والغناء المتعدِّدة الأصوات. أعتقد أنّ في الكتاب نوعًا من الاتساق، فلا يركِّز بحزم وقسوة على كشف المخبّإ كما يفعل «الاستشراق». «الاستشراق» كتاب برنامجيٌّ جداً من ناحية، لكنّه أتاح لي من ناحية أخرى مدًى واسعًا [من الحرّية]. كان موضوع الكتاب عظيمًا، وشعرتُ أنّ بإمكانه أن يكون أبعد أثرًا، لكنّ «البدايات» لا يزال كتابًا أشعر بقرب الصلة معه. وما زالت فيه أمور كثيرة لم أحلّها تمامًا وما زالت مثريّة بالنسبة إليّ ـ وبالطبع، فيكو أحدها.

هنالك سؤال طرحتَه في بداية «البدايات»: «هل توجد بداية مميّزة للدراسة الأدبيّة ـ أي بداية مهمّة أو مناسبة بشكل خاصّ ـ تختلف كلِّيًا عن بداية الدراسة التاريخيّة أو السيكولوجيّة أو الثقافيّة؟» هل من الإنصاف القول إنّ أعمالك اللاحقة ـ و«الاستشراق» بشكل خاصّ ـ أجابت عن هذا السؤال بالنفي؟

أرجّح أن ذلك صحيح. بإمكاني القول إنّ التحوُّل من «البدايات» إلى «الاستشراق» ليس في وجهة النظر الأدبيّة بقدر ما هو في وجهة النظر النصّيّة. بهرني «الاستشراق» وأدهشني كيف أنّ الناس ما ان يقرأوا شيئًا حتى يخرجوا بحثًا عنه. هذا ما أسمِّيه «الموقف النصّيّ» (textual attitude)، وهو متعلّق بالسؤال الذي طرحتُه في «البدايات». لكنّي أخذت الآن أغيّر رأيي قليلاً. بدأتُ أشعر منذ سنوات بطريقة ساذجة غير متحفِّظة أنّه نظرًا إلى الكمّ الهائل من سوء النيّة والتدليس العقائدي الموجود في كتابة نوعٍ معيَّن من العلوم الاجتماعيّة، وكذلك في كتابة التاريخ، هناك أمرٌ منعشٌ وجذّاب جداً في الكتابة الأدبيّة البحتة، كما جاء في قصيدة ستيفنز التي استشهدتَ بها. الكياسة الأدبيّة ـ إن شئت أن تسمِّيها كذلك ـ مختلفة. أعتقد يقينًا أنّه يمكن أن توجد في الكتابة في علم الاجتماع: وجدتُ أنّه في الاستشراق، مثلاً، عندما يكون العالم ليس فقط عالمًا عظيمًا بل وكاتبًا عظيمًا أيضًا، مثل ماسينيون، يكون مميَّزًا لا محالة، وإن كان سلوكه غاية في الغرابة. أظن أنّي أصبحتُ أنظر نظرةً أكثر اعتدالاً إلى العلاقة بين الكتابة الأدبيّة وأشكال الكتابة الأخرى.

هناك أمر ظهر في «البدايات» ثم ازداد قوةً، وهو عنصر فيكو، وهذا مستغربٌ فيك. كيف سيطر عليك فيكو دون سائر الناس؟

التأثير الهائل الذي تركه «العلم الجديد» فيّ وأنا طالب في الدراسات العليا ربّما كان مردّه إلى المنظر الذي رسمه في بداية الكتاب: إنسان متوحّش غير يهودي، مَرَدة، فترة ما بعد الطوفان مباشرةً، أناس يجوبون وجه البسيطة ثم يأخذون في تهذيب أنفسهم تدريجيّاً بدافع الخوف من جهة وبحكم القدر من جهة أخرى. بدا لي هذا النوع من تكوين الذات في صميم جميع الرؤى التاريخيّة المهمّة وذات الشأن (تجدها لدى ماركس، بالطبع، ولدى ابن خلدون): أي الطريقة التي تشكِّل بها جماعةٌ نفسَها لتصبح جسمًا وعقلاً ثم مجتمعًا. إنّه ذو تأثير بالغ القوة؛ إذ يستخدم [فيكو] بأسلوب أدبي نصوصًا كانت تُعَدُّ زخرفيّةً وفلسفيّةً، فيخلق رؤيّةً خارقة للعادة للتطوُّر والتعلّم. بهرني ذلك باعتباره قويّاً وشاعريّاً.

ثانيًا، كان [فيكو] يفعل ذلك بالدوران حول المفاهيم الدينيّة، أي الخلق والتكوين وما إلى ذلك. كان معارضًا في عمله ـ معارضًا لديكارت وللعقلانيّة وللكاثوليكيّة ـ ما أكسب عمله قوّةً ثاقبةً. قرأته مرّات ومرّات منذ ذلك الحين، وأجده دائمًا يغني ويمتع ويزيد في المعرفة.

من الأمور التي تهمّ «البدايات» التعارض لدى فيكو بين البدايات غير اليهوديّة والأصول اللاهوتيّة. قد يبدو سؤالي أشبه بمسألة من صياغة الجمعيّة اليهوديّة الأميركيّة، لكن هل كان لصدى هذا التعارض أيّة صلة، بالنسبة إليك، بكون إسرائيل مجتمعًا ينفرد بأنّه مقام على أصول لاهوتيّة؟

لا أعتقد أنّ إسرائيل تنفرد بذلك. لا تنس أنّ الناتج المحلي في العالم الذي نشأتُ فيه كان من صنع الأديان. ينطبق هذا، بالتأكيد، على الإسلام، وينطبق أيضًا على المسيحيّة، كما ينطبق على اليهوديّة: كلُّها متّصلة ببعضها بعضًا. جميعها أديان توحيديّة، وجميعها منبثقة ممّا أسماه ماسينيون الوعد أو العهد الإبراهيمي. ذلك التمييز الذي تحدَّثتُ عنه في «البدايات»، والذي أصرّ عليه فيكو بشدّة، يبدو لي مبرَّرًا تمامًا. إذا كان لا بدّ من وجود التاريخ بشكل أو بآخر، فإنّه يتطلب الابتعاد عن تلك الأصول. من هذا المنطلق، يأخذ فيكو بمقولة لوكريسيوس: يقول لوكريسيوس في الكتاب الأول من «**De Rerum Natura**» (حول طبيعة الأشياء) إنّ أسوأ العلل ما يأتي من الدين. أنا مقتنع تمامًا بصحة ذلك وبذلتُ كافة جهدي لتسجيله. لكن كما قلت، ليس ذلك مقصوراً على إسرائيل. توجد في خلفيّتي الشخصيّة جرعة كبيرة من ذلك، في أسرة والدتي اللبنانيّة. إنّهم مسيحيون يمينيون ولا يقلّون دمويّةً عن كهانا. كل ذلك أمرٌ لا أريده البتّة؛ ما حاولتُ فعله هو أن أُخرج نفسي منه.

جزء كبير من النقلة من «البدايات» إلى «الاستشراق» يتّضح في بروز دور فوكو الأقوى في الكتاب الثاني. هل كنتَ تعرف فوكو شخصيًّا؟

ليس فعليّاً. عرفته في ما بعد، بعدما كنت قد كتبتُ «الاستشراق». تراسلنا قليلاً. ما أعجبني دائمًا في فوكو هو أسلوبه. بدا لي أنّني مثل فوكو وتشومسكي ـ ولا أريد أن أقارن نفسي بهما أبدًا ـ جمعتُ الكثير من المعلومات والمعرفة، وكنتُ مهتمّاً دائمًا بطريقة استخدامها. أعتقد أنّ كليهما يتمتّع بحسٍّ استراتيجي بالمعرفة، بحسٍّ استراتيجي وجغرافي مقابل الحسّ الزمني الذي ميّز أسلوب هيغل والأساليب التفكيكيّة في ما بعد. أسلوب فوكو وتشومسكي أكثر مكانيّةً، وأعتقد أن غرامشي مهمّ جداً أيضًا في هذا الإطار باعتباره وسيطًا للاثنين. كنتُ أبحث عن وسيلة لأقوم بذلك بصورة فعّالة وبليغة، وأرتِّب الكمّ الهائل من المعلومات التي جمعتها من خلال قراءاتي حول هذا الموضوع على مدى عشرين عامًا.

من هذا المنطلق، أحرز فوكو تقدُّمًا عندي. لكنّي كنت قد أدركتُ حتميّة فوكو وخصائص سبينوزا فيه، إذ كلّ شيء خاضع للاستيعاب والتثاقف. تستطيع أن ترى ذلك في نهاية «المراقبة والعقاب». «الاستشراق» غير متساوق من الناحية النظريّة، وقد قصدتُ أن يكون كذلك: لم أرد لأسلوب فوكو أو أسلوب أي شخص آخر أن يطغى على ما كنتُ أحاول تقديمه. فكرة المعرفةَ غير القسريّة التي أنهيت بها الكتاب قُصِد لها أن تكون مخالفةً لفوكو.

تقول في الكتاب إنّ ظاهرة الاستشراق تشكّك في «إمكان مزاولة البحث العلمي بمنأًى عن السياسة». هل ينطبق ذلك بالقدر نفسه على البحث العلمي الذي لا يتخطّى حدود منطقته أو تقاليده الثقافيّة؟ أعني البحث العلمي الذي لا يحاول ـ كما يفعل الاستشراق ـ أن يستحوذ على ثقافةٍ أخرى؟

المسألة مسألة «إزاحة»، وهي فكرة جاء بها فراي وتقول بأنّ كلّ شيء مُزاحٌ من شيء آخر. أعتقد أنّ كلّ المعرفة مزاحة، على الأرجح، من شيء ما، لكن هناك درجات. أخبث الأنواع هو، برأيي، الذي يحدث أكبر قدر من الإزاحة بينما ينكر ذلك أشدّ من غيره. وهذا تجده في المجتمعات والثقافاتِ والأزمان الإمبرياليّة بلا تحفُّظ. تراه قطعًا في أميركا؛ وتراه قطعًا في إنكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر. من ناحية أخرى، يمكن القول إنّه توجد أشكال من الإزاحة «الحميدة» نسبيًّا، وهي التي تجري داخليًّا ضمن ثقافة أو اختصاص علمي ما، وهي من النوع السارّ والحميد وغير الضارّ. لسبب ما، لستُ معنيًّا بهذا النوع في الوقت الحاضر. أشعر دائمًا بأنّ عليَّ ضغطًا لوصف النوع الآخَر.

تقول في «الاستشراق» إنّ حقول المعرفة، والفن أيضًا، مقيّدة بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة والوضع العالميّ وعوامل التوازن والاستقرار كالمدارس والمكتبات والحكومات. تقول إنّ الكتابة المعرفيّة والإبداعيّة لا تكون حرّةً أبدًا وإنما هي «مقيَّدة في مجازاتها وافتراضاتها وأهدافها». فلنعد إلى ما قلتَه حول إعادة تقويمك ما إذا كان للأدب خصوصيّة في مسألة النصّ أم لا. هل الأدب مقيَّد بالضرورة مثل حقول المعرفة الأخرى، كالاستشراق مثلاً؟

أعتقد أنّه يتحتَّم عليَّ أن أجيب بـ«نعم». المشكلة في كثير من النقد الأدبي في الآونة الأخيرة، تحت تأثير أناس مثل دي مان جزئيًّا ـ الذي كنتُ معجبًا جدًّا به، وأحسبه غايةً في الذكاء والألمعيّة ـ وكذلك بلوم وفراي وغيرهم، هي هدر جهد كبير بلا ضرورة لتعريف ما

هو أدبيّ بحت. لا أرى حاجة إلى القيام بذلك باستمرار. وكأنّك تقول هذا شيء أميركي وما يقابله هو غير أميركي، هذا الحقل بأكمله مملٌّ بالنسبة إليّ. الممتع في الأدب، بل وفي كلّ الأمور الأخرى، هو درجة امتزاجه بالأشياء الأخرى، لا نقاوته. هذا مجرّد موقف مزاجيّ من طرفي.

كلّ ما يفعله المرء مقيّد بالظروف المادّيّة. من الأمور التي أعجبتني كثيراً في فيكو أن للجسد وجوداً دائماً لديه. عندما تقرأ لنقّاد كثيرين ممن تحدَّثتَ إليهم، تجد أنّ الجسد بالنسبة إليهم لا يهمّ أبداً. لكنّه في الواقع يهمّ؛ فنحن لسنا أدمغةً مفصولةً عن أجسادها أو آلات لتأليف الشعر. نحن مرتبطون بظروف الوجود المادّيّ، وهذا مهمٌّ جداً بالنسبة إليّ. (أحبّ أنْ ألعب التنس والسكواش وغير ذلك من الأمور الجسديّة.) لذلك يبدو لي أنّ السير في هذه الاتجاهات مثمرٌ أكثر: أي الخروج من النقيّ إلى المختلط وغير النقي. القيود موجودة، لكن عندما أقول «غير حرّ» أعني فقط «غير حرّ» بالمعنى الأيديولوجي. يقول الناس «إنّه بلدٌ حرّ». لا، بالطبع ليس بلداً حرّاً. هذا هو المنطق السليم ـ لستُ أسوّق هنا رسالةً أيديولوجيّة غير اعتياديّة. نحن موجودون في العالم مهما ردَّدنا بملء أصواتنا أنّنا في البرج.

أحد وجوه اختلاف «العالم والنص والناقد» عن «البدايات»، مثلاً، هو قوة نقدك لدريدا. تقول إنّ نقد دريدا «ينقلنا إلى داخل النص، بينما ينقلنا نقد فوكو إلى داخل النص وخارجه». أتساءل ما إذا كان اهتمام التفكيكيّين أخيراً بالنصوص القانونيّة يعدّل هذا القول. يبدو أنّ الأحكام القانونيّة والقانون العامّ مجالٌ لا يسمح لنا بالحديث عن الانتقال إلى خارج النص والعودة إلى المجتمع لأنّ حدود النص والقوة الاجتماعيّة معرَّفة.

هذا تطوّر لاحق في الفكر التفكيكي. إنّ كريستوفر نوريس، في كتابه الأول عن التفكيكيّة، يعدّ فوكو تفكيكيّاً. إذا كنتَ تعتقد أنّ كلّ ما يزيل الغشاوة ويبدِّد الأوهام بصورة فعّالة ـ حيث تُزال أنواع معيّنة من «الغمّامات» الأيديولوجيّة وتكشف بعض التورُّطات ـ تفكيكاً، فأنا أؤيده. لكن، هناك نوع آخر من التفكيك أسميه التفكيك «العقائدي» أو «النظري»، وهو يحضّ على النقاء. لا أعتقد أنّ دريدا تورَّط كثيراً فيه، فهو ـ بالمناسبة ـ أدهى من ذلك. لكنّ العديد من تلاميذه يستخدمون هذه الحجج، كما يبدو. أذكر أنّي ألقيتُ محاضرةً ذات مرة تطرَّقتُ فيها إلى دريدا، فأتاني أحد تلاميذه وقال لي: «ارتكبتَ خطأً، لا

تستطيع أن تستخدم كلمة «الواقع» عندما تتحدّث عن دريدا». مهما يكن الأمر، أعتقد أنّ التمييز الذي يجرونه بين النصّ واللانصّ صبيانيّ لا قيمة له.

هل شدّك دريدا بقوة في البداية؟

التقيتُ به عام ١٩٦٦ عندما جاء إلى هذا البلد (الولايات المتحدة) للمرة الأولى. لطالما وجدته شخصًا ودودًا وصادقًا إلى أبعد الحدود. كان عمله يثير اهتمامي أحيانًا. لكنّ أعمالاً أخرى مثل «Glas» (رغم أنّ كلانا كان صديقًا لجنيه) و«La Carte postale» (البطاقة البريديّة) لم تثر اهتمامي بكلّ بساطة. أعتقد أنّه ككاتب مقالات أفضل بكثير منه كفيلسوف تصنيفيّ. وما أجده باهرًا جداً في أعماله هو ميزة العبث، التي تجدها في بعض مقالاته كـ«نثر البذور» (Dissemination). أما كتابه «Grammatology» (علم النحو والصرف) فلم يعجبني كثيراً. وجدتُه مملاً وغير فعّال. لكنّي وجدتُ عمله المبكر حول كتاب هُسّرل «أصل الهندسة» رائعًا فعلاً.

لكنّك، في نهاية المطاف، ترى أنّ الأثر العامّ لأعماله هو فصل النص أكثر من اللازم عن السياق المحيط به؟

لقد وضّح لنا معنى Zeitgeist [روح العصر بالألمانيّة] نوعًا ما، أي أنّه يجب علينا أن نكون قادرين على الحديث عن النص بأسلوب أكثر فلسفةً من «النقّاد الجدد» لكن بالأسلوب ذاته من حيث الجوهر، وألا نشعر بالسخف واللاعلاقيّة عندما نفعل ذلك. المطروح هنا، فعليّاً، هو مركزيّة الرمز، ونهاية العالم، وآلة الرجل الكذا أو الكذا. أنت تفهم قصدي. منح ذلك الأكاديميّة الأميركيّة نوعًا من الدرع المهمّة بالنسبة إليها إذا كانت تريد أن تعدّ نفسها جادّةً وتدرس قضايا أساسية.

لكن مع البقاء داخل حدود آرائها الأساسية المكوَّنة سلفًا.

هذا هو الوضع بالتأكيد. المحاولات لربط التفكيكيّة بالماركسيّة وغيرها من الأمور مثيرة للاهتمام، لكنّها تجارب مخبريّة أكثر منها خطوات مهمّة في سلّم تطوُّر فكرٍ معيّن.

هناك شخص آخر في «السلسلة» التي نحن في صددها أشرتَ إليه مرارًا في كتبك، وهو هارولد بلوم. أدهشني أنّ معظم هذه الإشارات «حميدة». ما هي الأمور الإيجابيّة التي أخذتَها عن بلوم؟

فكرة الصراع. هذا أهمّ شيء؛ رؤيته للنزاع بين البشر من أجل الأرض والمكان مقنعة جداً. كلّ واحد منّا يتحدَّث مع الناس وضدّهم، سواء شعرًا أم نثرًا ـ لا شكّ لدي في ذلك. هذا ما وجدتُه، وهو متّصل بمسائل التأثير وما يسمّى في الوقت الحاضر «التناصّ». أما ميِّزاته الأخرى ـ كإشاعة الاصطلاحات كـ «الرجال المنحدرين»، والنواحي الغنوصيّة، والغامض النبوئي ـ فأجدها ممتعة ومسلّيّة، لأنّه يتمتَّع بحضور عظيم. لكن من الصعب أن أتخذها مذهبًا لي بأيّ شكل من الأشكال.

ما جاء في الحوار معه حول كون النقد شخصيًا كلّيًا ودون أيّة قرائن اجتماعيّة...

هذا هراء واضح للعيان. يبدو للوهلة الأولى قولاً ذكيّاً وثاقبًا. كان محقّاً عندما اتَّخذ أوسكار وايلد نموذجًا. كلّ من يستطيع ذلك يقوم به. لكن، غني عن القول إنّه بأمسّ الحاجة إلى مختلف أشكال الدعم المؤسساتي، مثلنا جميعًا؛ فهو في حاجة إلى مكتب وفي حاجة إلى عاملين وفي حاجة إلى مِنَح...

إلى أن حاز على جائزة «مكآرثر»...

قلتُ لك! لم يرفضها. لم يقل: «حسنًا، أنا أفعل ذلك من أجل نفسي فقط!» أخذ المال بسرور ومضى؛ أصبح مؤسّسةً بحدّ ذاته. المبالغة، بالطبع، جزء واضح جداً من قاموس هارولد، لكنّ هناك فرقًا بين المبالغة من أجل التأثير والمبالغة كمذهب ـ كالقول، مثلاً، إنّ النقد أيّاً كان شخصيّ. لعلّ ذلك صحيح على مستوًى معيَّن؛ نحن نمثِّل أنفسنا، ونكتب ما نفكِّر وليس ما يمليه علينا شخص آخر. لكنّه كالقول «اليوم يوم الجمعة»: هذه حقيقة بَدَهيّة.

بدأتَ «العالم والنص والناقد» بنقاش حول «النقد العلمانيّ» وأنهيته بنقاش حول «النقد الديني». قدَّمتَ قائمةً بعناوين تقول إنّها توضّح توجّهًا نحو تديّن جديد في النقد. معظم هذه العناوين تخصّ نقّاداً سبقوك في سلسلة الحوارات هذه. غير أنّه لا بلوم ولا فراي ولا فرانك كيرمود ـ مع أنّهم ألّفوا كتبًا تحمل عناوين من هذا القبيل ـ يسعى إلى جعل الأدب هدفًا لعبادة دينيّة مؤسساتيّة. أنتحدّث فعليًا عن «العلماني» مقابل «الديني» أم عن «التاريخي» مقابل الإيمان بالجماليّ وما فوق التاريخي؟

تستطيع أن تدير الأمر كيفما تشاء، لكنّي أعتقد أنّه ليس مصادفةً أنّ النقّاد الثلاثة الذين ذكرتَهم يكتبون جميعًا عن الكتاب المقدَّس.

لكن، لا يمكن المرء استثناؤه.

كلا، لا أوافقك الرأي. بل الاستثناء، برأيي، هو أن يظهر الكتاب المقدَّس في أنواع معيّنة من الفكر اللاهوتي، أو الفكر المتعلّق بإله ما، بما هو سماوي. أنت مخطئ تمامًا، في رأيي؛ أعتقد أنّه محوريّ بالنسبة إلى رؤيتهم. فالغنوصيّة والحذلقة اللغويّة والتعتّيم اللغوي ـ كلّ ما يصدر عن الحداثة، التي تبلورت الآن في العمل التوراتي ـ وسريّة التأويل واللغة المميزة أو التفسيريّة، أمورٌ تشكّل كلّها جزءًا من موقف كنسيّ.

رأى هارتمن أنّنا لا نستطيع الفرار من عنصر السحر الموجود في الأدب، وأنّ محاولة تطهير...

من يريد تطهيره؟ هذا آخر شيء أريد فعله. هذا ما يحاولون القيام به بالتحديد ـ تطهيره. أما أنا، فمهتمٌّ بإنارته، أو اقترانه بأمور أخرى. ما يهمّني هو نقيض التطهير تمامًا؛ لا أريد أدبًا كنظام مستقلّ تامّ بحدّ ذاته، كما يراه فراي، بل أدبًا يتعامل مع أشياء أخرى كثيرة بطريقة يمكنك أن تسمّيها ساحرة.

من الأشياء التي لم يطوِّرها فراي، مثلاً، وكنتُ أتمنّى أن يفعل، العلاقة بين فكرة «تشريح النقد» والموسيقى النغميّة. الموسيقى هي الحب الحقيقي الأعظم في حياتي. والعلاقة بين الأدب وأنواع معيَّنة من الموسيقى علاقة خلاّبة. تلك هي الأمور التي تهمّني، وليس مدى إمكان عزل الأدب عن كل ما عداه. المسألة مسألة أولويات. لا أحد ينكر أن ثمة خاصيّة أدبيّة عالية في قصيدة لكيتس أو ستيفنز مثلاً؛ لكن، هل لذلك بحدّ ذاته أهميّة لولا سحرها ومتعتها؟ ربما كانت المتعة كافيةً، لكن إنْ أراد المرء الحديث عنها تزداد متعته بها إذا ربطها بأمور أخرى. أعتقد أنّ هذا هو جوهرنا جميعًا.

ما زلتُ لا أعرف على وجه التحديد موقفك من «التاريخيّة» في ما يخصّ النقد الأدبي. ألا نضحّي بشيء ما عندما نجعل الأدب يتهاوى مرتدًّا إلى أيّ شكل من أشكال التاريخيّة؟

لماذا تعدّه تهاويًا؟ ما تفعله طوال الوقت هو أنّك تضيف إليه كلمات تشجّع على الظنّ بأنّه أسلوب مفقر ومختزَل. وأنا أعتقد عكس ذلك تمامًا. خذ ناقدًا مثل رايموند ويليامز ـ الذي أحترمه وأَستمتع بقراءاته فعلاً ـ في «الريف والمدينة». أفترض أنّك إذا قرأتَ إحدى قصائد

البيت الريفي التي درسها ـ لجونسون مثلاً أو مارفل ـ قد تقول إنّه قزّمها ضمن حدود ظروفها التاريخيّة. لكنّي لا أعتقد أنّ هذا القول مبرَّر. فكما يصف كيتس في «قصيدة لجرّة يونانيّة» كيف على أهل القرية أن يموتوا كي يظهروا على الجرّة، يوسّع ويليامز الحقل الذي نرى فيه قصيدة البيت الريفي. وهذا، في رأيي، أبعد ما يكون عن التقزيم. أمّا إذا كنتَ تقصد أنّ التحليل الطبقي لـ «حكاية زوجة من باث» أو «بنزهيرست» ـ حيث يتمّ فقط إبراز مستوى الوعي الطبقي كما يظهر من خلال هاتين القصيدتين ـ أنّ هذا التحليل اختزال، فسأقول لك: نعم، هو كذلك. لكنّ هذه القراءة لا تبدو لي قراءةً تاريخيّة بالمعنى الذي قصده فيكو أو أورباخ.

مع زيادة اهتمامك بالتاريخيّة على طريقة فوكو، أليس صحيحًا أنّ كتابتك عن الأدب قلّت بينما ازدادت كتابتك في تركيبة تاريخ الثقافة كالاستشراق مثلاً؟

هذا سؤال تصعب الإجابة عنه. في الوقت الحاضر، أجد من الصعب جداً فصل الأدب عن المجالات الأخرى إلاّ في مناهج التدريس. إذا كنتَ تقصد أنّ كتاباتي الأدبيّة قلّت بمعنى ما ينزل في لوائح قسم اللغة الإنكليزيّة [في الجامعة]، فأنتَ محقٌّ على الأرجح. لعلّ ما كتبتُه عن ديكنز أقلّ مما كتبتُه عن رينان، مثلاً. ربما كتبتُ في نطاق أدبيّ أوسع، بما فيه عن كثيرٍ من أدباء العالم الثالث الذين لا يدرجون في مناهج اللغة الإنكليزيّة. زادت، على ما أعتقد، كتابتي حول الأعمال غير المعترف بها. لكن، يزعجني أن يُطلب منّي دائمًا التمييز بين الأدب والمجالات الأخرى. أعتقد، بل وأؤمن ـ وهذا موقفٌ عبّر عنه كيرمود أيضًا ـ بأنّ بعض الأعمال أعظم من غيرها. روايات ديكنز أفضل من روايات هارولد روبنز، ومن السخف الجدال في ذلك. لكنّ هذا لا يعني أنّ قراءة رواية ديكنز ثم كتابة تحليل لها عملٌ يرضيني أو يهمّني.

هل يمكنك الحديث قليلاً عن دلالات كلمة «دنيوية» في ما يخصّ الأدب والنقد؟

أولاً، تدلّ بالطبع على لباقة اجتماعيّة ما. تثير اهتمامي الطريقة التي تشقّ الأعمال العظيمة لنفسها طريقًا في العالم، كما يفعل شارلوس لدى بروست، مثلاً، إنّه دنيوي من هذه الناحية. يحمل هذا مغزًى عميقًا ورنّانًا بالنسبة إليّ. ثانيًا، يهمّني إلى أيّ مدًى يمكن أن تمدّ الأعمال يدها لتمسك بأعمال أخرى في المؤسسات وفي اللحظات التاريخيّة وفي المجتمع. ثالثًا، أجد أنّ هنالك ميزةً لاميتافيزيقيّةً مثيرة في الأعمال المكتوبة الأكثر تأثيراً، سواء أكانت أعمالاً

أدبيّة كما تسمّيها أنت، أم أعمالاً أحبُّ أن أسمّيها «صحافةً جديدة»، أو كتابة المقالات. أي أنّها فعليّاً عبارة عن نوعٍ من الالتزام، وهي تثير اهتمامي حقّاً. تجد ذلك حتى في قصائد هوبكينز، على سبيل المثال، حيث يمدّ يده فعليّاً، ويحاول الإمساك بالأشياء بطريقة تكاد تكون حسّيّة.

ما دُمْتَ قد ذكرتَ ذلك، أتساءل ما إذا كان بإمكاننا اغتنام هذه الفرصة للنظر إلى قصائد ستيفنز. من أيّ ناحية يمكن لقصيدة تبدو شخصيّة إلى هذا الحدّ أن تكون دنيويّة؟

سأردّ عليك فوراً بكلمة «عجفاء»، «الصرخة العجفاء». خلافًا لجميع الذين أجريتَ حوارات معهم تقريبًا، لم أقوِّم ستيفنز عاليًا في يوم من الأيام. لطالما عددته شاعرًا نغميّاً مسلّيًا، ومتلاعبًا بالكلام. فشِلَ كشاعر ميتافيزيقي بشكلٍ أو بآخر. وهو أميركي جداً، من صنع البيت الأميركي.

وماذا عن «عجفه»؟

أقصد التنافر بين «الصرخة العجفاء» و«الجوهر نفسه لا الأفكار عن الجوهر». إنّه نوعٌ من العرض الأفلاطوني أو الميتافيزيقي التقليدي، ثم تفرد القصيدة نفسَها أمامك لتعطيك في النهاية تلك «الصرخة العجفاء» في إطار من الواضح أنّه مأخوذ مباشرةً من نشيد الكورال الأول من سمفونيّة هايدن «الخلق». «ليكن الضوء!»: ثم تحصل على صفرة هزيلة عوضًا عن تآلف دو ماجور عظيم. إنّها قصيدة مثيرة للضحك فعلاً، وأعتقد أنّ جميع قصائد ستيفنز لها التأثير ذاته. إنّها قصيدة ترفيهيّة؛ لكن من المستحيل أن ترى فيها حكاية ميتافيزيقيّة رمزيّة، فأنا أسمع الشعر ولا أقرأه فعليّاً. ويتميَّز ستيفنز دائمًا بنوع من الرنين الشبيه بصوت الأوبوا. إنّه شبيه بالأوركسترا التي «تُدَوْزِن» آلاتها لكنّها لا تعزف القطعة الموسيقيّة أبدًا.

كما يقول كيرمود ـ وأنا أوافقه الرأي: ليس لستيفنز قوة وتأثير قصيدة كـ«من مجرّد الوجود» (Of Mere Being). قصائد ستيفنز مليئة بـ«يشبه كذا» و«تقريبًا كذا» و«لو كذا» وأمور أخرى تقريبيّة كثيرة من هذا القبيل: «كان شبيهًا بمعرفة جديدة للواقع». يصعب عليّ أن أرى قصائده في الضوء الميتافيزيقي العظيم الذي تشعر أنّها تسلّطه على نفسها. أنت تذكر: «خوذةٌ ريشُها مبعثر على الثلج»؛ تلك الميزة الفرانكوفونيّة المتلعثمة؛ التكرار المستمر «للصراخ الأعجف». إنّه شبيه بأسلوب هاردي نوعًا ما؛ يذكّرني بهاردي في تصويره التناقُضَ بين

الشمس ونهاية الشتاء، بـ «صرخته العجفاء»، كأنّه منشد كورس سبق زملاءه في الغناء خطأ، كأنّه آلة تعزف عزفًا ناشزًا. لكنّه لا يتمتّع بعظمة أشعار هاردي العاطفيّة المتأخّرة.

لم تتحدّث كثيرًا في أعمالك عن الشعر العاطفي.

لا، أنا شخصٌ يفضّل الحبكة والسرد.

ألذلك علاقة بكون الشعر العاطفيّ يقاوم التحليل التاريخي ويصرّ على غرابته وغموضه ونقائه؟

لا أعتقد ذلك. يوجد فيه نوع من الخاصيّة التي طالما عنت الكثير بالنسبة إليّ. قصائد إليوت «الهوائيّة» على سبيل المثال، طالما عنت الكثير بالنسبة إليّ، وكذلك [قصائد] هوبكينز، أقصد ذلك النوع من الشعر العاطفي. يتميّز بخاصيّة معيّنة، وتجربتي معه تتميّز بها أيضًا، وهذا ما جعل من الصعب عليّ أن أكتب عنه. الكثير مما أكتب عنه ليس تأمُّليًا، بل العكس تمامًا: إنّه بلاغيّ. من أهمّ ما قرأتُ حول الشعر العاطفي والعاطفيّة كان عملُ أدورنو حول العاطفيّة والمجتمع. يبدو لي ممكنًا تمامًا أن تقرأه كوحدة واحدة، أيّ الطريقة التي يحلّل فيها إحدى مقطوعات شنبيرغ المتأخِّرة، حيث، ورغم كلّ شيء، تؤكّد جميع جهود المقاومة الأمرَ نفسه الذي تحاول مقاومتَه. أجد ذلك صحيحًا دائمًا: لكنَّه يحتاج إلى من يطلق له العنان بمهارة.

هناك ناقدان آخران أنت معجب بهما، ويبدو لي أنّهما متضادّان عندك، تضادّ فوكو وتشومسكي. أعني غرامشي وبندا، مع أنه من الواضح أنّ غرامشي أكثر أهمّيّة بالنسبة إليك من بندا. يرى غرامشي أنّ هناك مفكّرًا عضويًّا، وهو الذي يخرج من طبقة مظلومة ويتماثل معها، ومفكّرًا تقليديًّا يحاول أن يكون أفلاطونيًّا ومنعزلاً، لكن ينتهي به الأمر ببساطة إلى تبرير سلطة القوة المسيطرة على زمام السلطة. أنت تبدو لي الاثنين معًا...

هذا ثناء كبير!

كلا، أعني أنّك كفلسطيني تكتب عن فلسطين، ومن هذه الناحية أنت مفكّر عضويّ. أما الناحية الوحيدة التي أجدك فيها مفكّرًا تقليديًّا أيضًا، فهي أنّك تعمل في جامعة. وبندا يدافع فعليًّا عن المفكّر التقليدي أو المتجرِّد.

ما يعجبني في بندا ليس موقفه التقليدي أو تأكيده أهميّة المسافة، بل طريقته التي تكاد تكون خرقاء عندما يقول لك: «حسنًا، عليك أن تقول الحقيقة». يفعل ذلك بطريقة منفّرة تمامًا؛ مواقفه محافظة في جوهرها؛ لغته لغة التقليد والمسافة المتعمّدَين. ومع ذلك، يحسّ المرء أنّ ثمة من يقول له: «عليك أن تقول الحقيقة» ـ لهجة الناصح الأبوي التي سمعناها جميعًا من آبائنا. لهذا السبب بالتحديد، أجد قراءته منعشة وممتعة جداً. أما غرامشي، فما يهمّني فيه ليس معارضته الفكريّة العضويّة والتقليديّة، بل اهتمامه بكلّ شيء. رغم أنّه كان مقيَّداً بشدّة، بسبب إعاقته الجسديّة أولاً، ثم بالسجن لاحقًا، فقد جرَّب أموراً كثيرةً لا تحصى. مراسلاته مع زوجته ونسيبته، والكمّ الهائل من قراءاته وكتاباته، قام بها وحيدًا، في السجن؛ إنّها، فعلاً، إحدى أعظم المغامرات في التجربة البشريّة. لكنّ ذلك كلّه كان ضمن التزامٍ حازم تجاه العالم الذي عاش فيه.

ما قلتَه آنفًا جعلني أفكّر في نلسون مانديلا.

هناك أناس على هذه الشاكلة. هذا ما وجدته في غرامشي. إضافةً إلى عقل شديد الصفاء. لا تشعر أنّه يضربك على الرأس ـ ومردّ بعض ذلك إلى أنّه كان يكتب لنفسه، وتحت عين الرقيب. لطالما حاولتُ أن أضاهي ذلك تحديدًا. أن يكون المرء مهتمّاً بأكبر عددٍ ممكن من الأمور هو، برأيي، أفضل ما نجيد فعله.

هل تستطيع الجامعة أن تتجنب كونها بكل بساطة تجسيداً مؤسّساتيًّا لما يسمّيه غرامشي المفكرين التقليديين؟

نعم. أعتقد أنّ الجامعة الأميركيّة لم يسبق لها مثيل. من الصعب أن تجد نظيراً أو سابقًا للمؤسسة الغربية المتنافرة المتناقضة التي هي الجامعة الأميركيّة. أعتقد أنّها مؤسسة «حميدة» جداً بالمقارنة مع المؤسسات عامّةً، هذا من جهة. لكنّها، بطبيعة الحال، تتميَّز بنواحٍ قسريّة أيضًا.

لكنّك بيّنتَ مراراً وتكراراً كيف يعمل علماء الاجتماع، وغيرهم، داخل الجامعة، لتوطيد شرعيّة السلطة الاجتماعيّة.

نعم، لكن في المقابل، لا يزال أفراد مثلي ومثل تشومسكي وآخرين موجودين أيضًا ضمن هذه الجامعات.

دون التعرُّض للضغط؟

لا أقول إنّنا تعرَّضنا لكثير من الضغط. أعني، كلّ فرد معرَّض لشيء من الضغط بسبب انتماءاته. إذا حصلت جامعة ما على تمويل سرّيّ من هيئة الاستخبارات المركزيّة (الـ CIA)، كما يبدو أنّ [جامعة] هارفرد قد فعلت، فأعتقد أنّ ذلك سيؤثّر في الجميع بشكلٍ أو بآخر. لكن، مما لا شكّ فيه، من ناحية أخرى، أنّي وتشومسكي ما كنّا لنتمتّع بجمهور المستمعين، الذي نتمتّع به حاليّاً، لولا الجامعة. كثير من الناس الذين يستمعون لحديثنا ـ وبخاصّة في حالة تشومسكي ـ هم طلاب جامعيّون. الجامعة تهيِّئ لنا المنبر للقيام بأمور معيّنة...

لكن، ألستَ أنت وتشومسكي خارجَين على القاعدة في كيفيّة استخدامكما لذلك المنبر؟

لا بدّ للخارجين على القاعدة أن يظهروا من مكان ما. فهم لا يأتون من لا شيء. ولهذا أعتقد أنّ الجامعة «حميدة» من هذه الناحية. فهي قادرة، بالطبع، على اختيار الأساتذة أو تطويعهم. أي مؤسسة لا تفعل ذلك؟ هذا ليس أخبث ما في الجامعة. من أخبث نواحي الجامعة طريقة ارتباطها بعمليات اجتماعيّة معيّنة ـ وهذا شيء لم يتّضح لنا تمامًا بعد. الإثنوغرافيا والعلوم النوويّة، إلخ، إلخ. هذه أمور واضحة جداً. لكنّ العلاقة بين الجامعة والشركات الضخمة، العلاقة بين الجامعة ووسائل الإعلام، هذه أمور معقَّدة وإشكاليّة. وهي مخيفة أكثر بكثير من مجرّد اختيار الأساتذة. ليس بالضرورة أن يتم تطويعك قسراً. فهذا يحدث من تلقاء نفسه. لكن، في بعض الأحيان، تختار الجامعة مذهبًا دون أن يكون لذلك عواقب. كالتفكيكيّة، مثلاً؛ إنّه مذهب جامعيّ بحت، لكن ما من فرق في كونه جامعيّاً.

ماذا عن الدور التربوي؟ تأثرتُ كثيراً بقول بلوم: كلّ ما نستطيع أن نأمل في تحقيقه في الجامعة هو أن ننتج أفراداً صادقين مع أنفسهم. أفسّر ذلك بدوري على أنّه يعني أنّ لدى الأساتذة أمثالك فرصة حقيقيّة داخل الجامعة لإنتاج أفراد أقوياء فكريًّا ومستقلين إلى درجة تحول دون تحريكهم كأحجار على لوح شطرنج أيديولوجي، ما يجعلهم يقاومون الاستشراق، مثلاً، أو مرادفة «الفلسطيني» بـ«الإرهابي». هل تستشعر هذه المهمة بقوة؟

نعم، كثيراً جداً. لكن، أكرِّر مرة أخرى، إذا كان المرء يتعامل مع نصوص الأدب الإنكليزي، فإنّه يشعر بالتقييد الشديد. المشكلة هنا أنّك تتحمَّل مسؤوليّة ما تجاه المادة نفسها،

وهي حقيقيّة. لكنّ الهدف الرئيسي هو أن تخلق لدى طلابك وعيًا نقدياً. آخر ما أهتمّ له هو أن يكون لي أتباع. آخر ما أريد فعله هو العرض الصريح والعلني لرسالة ما أو مدرسة ما. من هذه الناحية، من الصعب جداً أن تكون أستاذًا، لأنّ عليك دائمًا أن تضارب على نفسك. فأنت تعلّم وتقوم بأداء وتفعل الأشياء التي يستطيع الطلاب أن يتعلّموا منها، لكنّك في الوقت نفسه توقفهم وكأنّك تقول لهم: «لا تحاولوا أن تفعلوا هذا». أنت تقول لهم، «افعلوا هذا ولا تفعلوه».

أليس ممكنًا أن يتحوّل «الوعي النقدي» إلى مجرّد أخلاق الفرديّة بالمعنى المعاكس لـ «الوعي الطبقي»؟

بلى، أنت محقٌّ تمامًا. وأعتقد أنّ الجامعة الأميركيّة «آلة تفقيس» لهذا النوع من الفرديّة بأسمى صورها. إنّها لمفارقة عظيمة أنّ أفضل ما يمكنك فعله هو أن تشجّع الفرديّة في الطالب.

وهذا ما يريده النظام.

هذا ما يريده النظام، لكن، من ناحية أخرى، لا يريد النظام ذلك. يدّعي النظام إنّه يريد ذلك، لكنّ ما يريده فعلياً هو سلعة يطلَق عليها اسم «الفرديّة». تجد نفسك إذًا تختزل المعادلة من كلا طرفيها. فأنت لا تسمح للفرديّة، كأيديولوجيا، بالخروج عن إطار السيطرة؛ كما لا تسمح لأيديولوجيا السلعيّة أن تسيطر على كلّ شيء. مع العمر ـ وأنا أدرّس منذ خمسة وعشرين عامًا ـ صرتُ أجد التدريس مستحيلاً فعلاً، بطريقة مضحكة نوعًا ما. أكثر ما يمكنك فعله هو أن تقرأ مع الطلاب. من المهمّ أن تأتي، من فترة إلى أخرى، ومعك كتاب ما يعجبك تمامًا، لكنّك تدرك حدوده بوضوح. يمكنك أن تقول لطلابك، «انظروا، هذا شيء مهمّ»، أو «إنّها قصيدة رائعة»، أو يمكنك ببساطة أن تقرأها وترى ما سيحدث بعد ذلك.

قرأتُ أخيرًا تعليقًا لشخص يقول إنّ كلّ ما يقال عن تسييس تعليم الإنكليزيّة لا علاقة له بالواقع، وإنّه يجب علينا أن نكون مسيّسين وأن نمارس العمل السياسي كأيّة جماعة أخرى، ثم نواصل عملنا المهنيّ كالمعتاد. ما جعلني أذكر ذلك هو أنّهم يقولون إنّ إدوارد سعيد مثال يُحتذى في ذلك، لأنّه يمارس السياسة عمليًا بدلاً من الكلام إلى ما لا نهاية حول تسييس الدراسات الإنكليزيّة. على أيّة حال، بدا لي هذا الموقف مقبولاً جدًا، بل وأفكر في تبنّيه.

لم لا؟ إنّ فكرة أواخر الستينات حول تسييس الخطاب التربوي قد استُهلكت فعليّاً. أولاً، أنت إما قادر أو غير قادر على ذلك. ثم، إذا أردتَ أن يكون لك دور سياسيّ، فلا شيء يمنعك. هناك ملايين القضايا التي تستطيع أن تشارك فيها، ولا داعيَ لتضخيم الأمر. لهذا السبب أحبّ اصطلاحات معيّنة ككلمة «دنيوي»، إنّها بسيطة ومعبّرة، تدفعك إلى خوض «المعركة»، لكن دون أن تجبرك على تشكيل جهاز كامل معقّد لإثبات وجهات نظرك. أعتقد أنّ أهمّ ما في المسألة هي الجدارة والاهتمام، وفوق ذلك كلّه ـ الحس النقدي.

الاعتراض على ذلك قد يأتي على الأرجح من الزملاء الماركسيّين، وهو أنّه من السذاجة التفكير في أنّ المرء يستطيع أن يفصل حياته المهنيّة عن آرائه السياسيّة.

لكنّك لا تفصلها، بل توجهها في طرق مختلفة. هذا مثل الأصوات في «الفوغا» الموسيقيّة التي قد يكون فيها صوتان أو ثلاثة أصوات أو أربعة أو خمسة. ومع أنّ كلاً منها مميّز بذاته، فكلّها أجزاء في قطعة واحدة. تعمل الأصوات معًا، المسألة هي كيف تستوعب وجودها الجماعيّ معًا. إذا كنتَ تراها إما هذا أو ذاك فستصاب بالشلل؛ ستكون عندها إمّا مالارميه أو باكونين، وهذه معارضة سخيفة.

الوجه الآخر لعملةِ مغالَطةِ الفصل بين العمل المهني والالتزام السياسي يعبِّر عنه أولئك الماركسيّون الذين يعتقدون أنّ المهمة الثوريّة تنتهي بقراءة راديكاليّة لـ «سهر على جثمان فينغان»: وكأنّ الماركسيّة عبارة عن نظريّة أدبيّة.

عدتُ منذ قليل من إنكلترا حيث قضيتُ يومًا كاملاً في مؤتمر مع رايموند ويليامز. تحدّثنا عن الاختلافات في الأطر الاجتماعيّة التي تحيط بنا في عملنا. من الغريب أنّك تستطيع أن تتكلّم في السياق الإنكليزي عن الماركسيّة، أو على الأقل عن الاشتراكيّة باعتبارها تقليد له وجود حقيقيّ. لا تستطيع أن تتحدث عن ذلك هنا في أميركا، حيث لا يوجد تقليد اشتراكي ذو شأن. لذلك، إنّ الظهور المفاجئ لأسمى أنواع الماركسيّة النظريّة وأكثرها نقاءاً عند أناس مثل جايمسن ـ وأنا شديد الإعجاب به ـ يُعَدُّ شذوذًا كبيرًا جداً عن القاعدة. ويعتمد ذلك على البراعة الفكريّة الذاتيّة نفسها الموجودة في أعمال هارولد بلوم ـ خلافًا للرؤى الاجتماعيّة والسياسيّة. إذا كانت هذه هي الماركسيّة، فإنّها نوع متنقّل من الماركسيّة يختلف عمّا كنّا نتحدث عنه.

عندما تقرأ للوكاش وغرامشي، تجد أنّهما ما زالا يتحدّثان عن برجوازيّةٍ تتّخذ دائماً موقفًا دفاعيًّا ومضطرةٍ لانتزاع الرضوخ من البروليتاريا الرافضة دائمًا له. لكنّ نقطة ضعفهما هي الولايات المتحدة. ما كان في وسعهما فعلاً أن يتوقّعا الرأسماليّة الأميركيّة. ما كان في وسعهما أن يتوقّعا ظهور سلطة اجتماعيّة حيث البرجوازيّة أبعد ما يكون عن موقف الدفاع، بل وتنتزع من البروليتاريا لا الرضوخ، بل التعاطف والتماثل التامّ مع مصالحها هي. أعتقد أنّ أسباب ذلك تقنيّة بشكل أساسي.

لكنّك تجد اقترانًا مشابهًا في إنكلترا في نهاية القرن التاسع عشر، في ما يخصّ مسألة الإمبراطوريّة. هناك دائمًا آليّة وساطة. في تلك الحالة، كانت الإمبراطوريّة هي تلك الآليّة، وهنا أيضًا ينجح عامل الإمبراطوريّة. كما أنّ هنالك وسائل الإعلام الإلكترونيّة التي تمنح الجميع، من رجل الأعمال في وول ستريت إلى ربّة المنزل في وسط أميركا أو المستجمّ في كاليفورنيا، الشعور بأنّهم يشاركون في نظام الحكم، وأسوةً بأعضاء الحكومة جميعًا، يشاركون في دفن روّاد الفضاء المساكين الذين لقوا مصرعهم قبل يومين[1]. هذا تقدير استقرائيّ منبثق فعليّاً عن نظرة القرن التاسع عشر إلى الوطنيّة، لكنّه خيالٌ يتخيّل كلّ شيء عوضًا عنك بطريقة غريبة. لا أعتقد أنّ لوكاش وغرامشي أدركا ذلك بتاتًا. زد على ذلك، أنّ البرجوازيّة كانت، في نظر لوكاش، هي الطبقة الأخيرة في التاريخ، فهي نمسويّة ـ مجريّة، تفهم الأشكال الجمالية كالتراجيديا والأدب العاطفي، وكانت تنسحب من الساحة بالتدريج. هذا ما كانت تعنيه البرجوازيّة بالنسبة إليه؛ أما البروليتاريا، فكانت بياضًا على بياض. أما غرامشي، فكان، في رأيي، أكثر انتقائيّةً. لكن ما كان في وسع أيٍّ منهما أن يتوقّع النموّ الضخم والمفاجئ للإمبراطوريّة الأميركيّة كمشروع ناجح ومربح جداً. أستذكر أنّ مسؤولاً في الأمم المتحدة قال قبل عامين: «يتحدّث زعماء العالم الثالث عن موسكو، لكنّهم في صميم قلوبهم يريدون جميعًا الذهاب إلى كاليفورنيا». هذه صوَر معبِّرة جداً.

حوار مع إمري سالوزينسكي،

لـ«Criticism in Society»،

لندن، ١٩٨٧

---

١ ـ المقصود هو الانفجار على متن المركبة الفضائيّة الأميركيّة «تشالنجر» والحدث قبل هذا الحوار بيومين.

ـ ٥ ـ

النقد والثقافة والأداء

تأخذ الصفحات التالية شكل حوار حول طاولة مستديرة مع مجلس محرري [مجلة] ويدج Wedge .

إدوارد سعيد



بوني مارانكا : بما أنّك تكتب في الأداء الموسيقي، أخبرنا عن شعورك تجاه هذا النشاط في حياتك، وكيف يُنظر إليه من قبل الآخرين في العالم الأدبي؟

إدوارد سعيد : أعتقد أنّ العزلة بين الثقافة الموسيقيّة وما يسمّى بالثقافة الأدبيّة تكاد تكون تامة. لم يعد هنالك وجود لما كان يُعَدُّ معرفةً عابرة أو قراءة بديهيّة في مجال الموسيقى من قبل الشخصيّات الأدبيّة. أعتقد أنّ هنالك محاولات متقطّعة من قبل المثقفين الأدبيين للاهتمام بثقافة الروك والموسيقى الشعبيّة، أي بظاهرة الثقافة العامة. لكنّ العالم الذي يهمّني، موسيقى الأداء الكلاسيكي والأوبرا وما يسمّى بالدراما الثقافيّة السامية المستمرّة بشكل أساسي منذ القرن التاسع عشر، يكاد يكون غامضًا كلّيّاً للأدباء. أعتقد أنّهم ينظرون إلى ما أقوم به على أنّه نوع من اللهو. حاولتُ إثبات جدّيّتي من خلال إلقاء سلسلة من المحاضرات في الربيع الماضي، محاضرات «[رينيه] ويلليك» في جامعة كاليفورنيا في إيرفاين، وهي عادةً

محاضرات أدبيّة نظريّة تقليديّة جداً. كانت المحاضرات حول ما أسميته دراسات موسيقيّة، وكانت المحاضرة الأولى من المحاضرات الثلاث عن الأداء. كان عنوانها «الأداء كمناسبة متطرِّفة»، واهتممتُ فيها بدور الموسيقى في إبداع فراغٍ اجتماعيّ. تحدّثتُ في المحاضرة الثالثة عن الموسيقى والوحدة واللحن، وهي مواضيع تهمّني بعمق. لكنّي لا أعتقد أنّ في إمكان المرء الاهتمام بجديّة بالموسيقى دون مشاركة فعالة في الحياة الموسيقيّة. خلفيتي هي خلفيّة عازف بيانو. درستُ العزف على البيانو بجدّيّة كبيرة، عندما كنتُ طالبًا في برينستون، وكذلك مع أساتذة في [مدرسة] جوليارد [للموسيقى]. لذلك، أعتقد أنّ ما يهمّني أكثر من غيره في هذه الظاهرة ككلّ ليست الناحيّة النقديّة. أفضّل التعامل مع مسألة المؤلّف ومسألة الأداء باعتبارهما مسألتين منفصلتين لكن مترابطتين.

مارانكا: يبدو نقدك الموسيقيّ مختلفًا عن نقدك الأدبي. موضوع النقد مختلف، لكن ليس ذلك فحسب، بل يبدو لي أنّه ـ دعني أرَ إن كنتُ سأجد الكلمة الصحيحة، لأنّني لا أريدها أن تبدو ازدرائيّة أبدًا ـ أخفّ، وليس بالكثافة ذاتها أو بالدرجة ذاتها من التسييس. بالطبع، ليس كذلك دائمًا، وهو يعتمد على الموضوع. من جهة أخرى، إنّ العمل الذي قمتَ به حول «عايدة» لفيردي عبارة عن نموذج لنوع جديد من تاريخ المسرح. لكن، يبدو لي أنّك تسمح لنفسك في النقد الموسيقي ما لا تسمحه في النقد الأدبي.

سعيد: ما يمسّني في النقد الموسيقي هو الأمور التي تهمّني وتعجبني. أعتقد أنّ حافزي الأول هو المتعة. ويجب أن تبقى ثابتة لفترة طويلة. أنا لا أكتب مراجعات؛ واعتقد أنّ كتابة نوع من «دفتر العلامات» أو النقد غداة الأداء، شكلٌ ينقص من قيمة النقد. لذلك، ما أحبّ القيام به هو حضور أكبر عدد ممكن من الأداءات، أكثر مما أستطيع الكتابة عنه، ومن ثم، مع الوقت، تتبلور أمور محدَّدة في فكري بينما أتأمَّلها وأفكِّر فيها، وأستعيد الموسيقى. في النهاية، أجد أنّ ما يبقى هي الأمور التي تهمّني فعلاً. لا أعرف ما هي تلك الأمور إلاّ بعد مرور فترة من الزمن. إنّها كتابة مناسبات من نوع مختلف عن النوع الذي أقوم به في النقد الأدبي، حيث أنخرط في جدل أطول بكثير. أما هنا، فأنا لا أشارك بشكل كبير جداً في النقد الموسيقيّ، لأنّ معظمه غير مثير للاهتمام بتاتًا بالنسبة إليّ. هنالك بضعة نقّاد موسيقيين مثيرون للاهتمام. ولا أقصد الصحافيين منهم. كما أنّ هنالك من يكتب من منطلق اليمين

المتطرِّف، مثل ساموِيل ليبمان، الذي يكتب في [مجلة] «نيو كرايتيريون» New Criterion، وهنالك إدوارد واسرستين، الذي يكتب في الـ «نيو ريبابليك» New Republic، وهما ناقدان موسيقيّان شديدا الذكاء. وهذا كلّ شيء. ما تبقّى عبارة عن أرض قاحلة ـ أناس يكتبون حول الموسيقى بطريقة لا علاقة لها بعلم الموسيقى.

من جهة أخرى، أجد تجاوبًا واسع النطاق معي من قبل أخصائيين شباب في علم الموسيقى، الذين يكتبون إلي حول بعض المواضيع التي تظهر. كتبتُ، على سبيل المثال، مقالة حول الأنثويّة في الموسيقى. كما كتبتُ في بعض المقالات التي نُشرت عبر السنين في [مجلة] الـ «نيشن» The Nation حول مشكلات السلطة السياسيّة والعرض. لكنّ اهتمامي الأكبر هو تدوين نوع محدَّد من المتعة، التي يمكن منحها شكلاً أدبيّاً، في رأيي، دون لفت الانتباه إليها بحدّ ذاتها كعمل دالّ على الألمعيّة. استخدمت كلمة «أخفّ» للتعبير عنها، أما أنا فأسميها عفويّة وسطحيّة.

أونا تشاودهوري: أتعتقد أنّ للأداء، كفئة، علاقة بهذا الفرق؟

سعيد: بشكل كبير جداً. هذا ما يثير اهتمامي فعلاً. أعتقد أنّ غلين غولد كان الشخصيّة التي دفعتني إلى ذلك. كانت المقالة المطوّلة الأولى التي كتبتُها، وصدرت في السنة التي توفي فيها، أو السنة التالية ـ إما عام ١٩٨٢ أو ١٩٨٣ ـ في مجلة «فانيتي فير» Vanity Fair. كنتُ قد أسرت إعجابًا به. وكنتُ شديد الاهتمام بظاهرة توسكانيني. وذلك لمجرّد أنّه بدا لي أنّ كليهما موسيقيّ عمله متعلّق، نوعًا ما، بالأداء **كأداء**. لم يحاولا التظاهر بأنّهما يفعلان شيئًا آخر، بل ركّزا عل فكرة الأداء وذهبا بها إلى درجة التطرف، بحيث باتت تلفت الانتباه بحدّ ذاتها، وجذبت الانتباه إلى تصنّع الأداء. وكذلك إلى تقاليده، وإلى الفرق الغريب ـ في حالة توسكانيني ـ وأنت يا بوني كتبت عن ذلك أيضًا، في مقالتك حول الأداء مقابل الغناء ـ بين المؤدين الذين يزيدون من قوة المناسبة وأولئك الذين يحوِّلون الأداء إلى امتداد للمناسبة الاجتماعيّة أو «الصالوناتيّة». الأداء، إذًا، مثير جداً للاهتمام، لأنّ هنالك مسألةً أخرى، وهي غير موجودة في المسرح و/ أو في الفنون الأدبيّة المرئيّة، وهي أنّ أداء الموسيقى مؤقت ـ أي أنّه ينتهي، ولا يمكنك العودة إليه فعليّاً! أي أنّ هنالك عنصر المقامرة الذي أحاول التقاطه. تحدَّثتُ ذات مرة عن ذلك مع آرثر دانتو الذي قال إنّ أعماله، إذا

قرأتَها، عبارة عن عودة فعليّة إلى المعرض، بغضّ النظر عمّا يقوله هو أو موقفه هو أو آرائه هو في الفن. أما أنا، فلا أستطيع القيام بذلك. عليَّ العودة إلى ذاكرتي، وإلى محاولاتي لتدوينها مجدَّدًا أو عيشها في سياق مختلف في عقلي أنا.

مارك روبنسون: في ما يخص فكرة الأداء ككلّ، دعني أرجع بك قليلاً إلى مسألة الأداء الأوبرالي، وخصوصًا إلى إخراجه مسرحيّاً. بالنسبة إلى العديدين في المسرح، عالم الأوبرا ككلّ عالم ضبابيّ، منطقة غامضة لا يدخلها معظمنا لأنّها محافظة جداً من الناحية المسرحية. لكنّ العديد من المخرجين التجريبيين يعودون الآن إلى الأوبرا ـ روبرت ويلسون، بيتر سيلرز، أندريه سيربان ـ ويحاولون إعادة إحيائها من منطلق خلفيّة مسرحيّة. إلى أين الأداء الأوبرالي ذاهب في رأيك؟

سعيد: حسنًا، هذا موضوع مثير جداً للاهتمام، ومشوّق بالنسبة إليّ من نواحٍ عديدة جداً. أعتقد أنّ هنالك جمودًا بشكل عامٍّ في قلب الأداء الأوبرالي. يعود ذلك بشكل كبير إلى شركات الأوبرا التي تجني الأموال من دون أدنى مخاطرة مثل [مسرح] الـ«متْ» Met، الذي تهيمن عليه لسبب أو لآخر ـ وبعض هذه الأسباب واضح جداً ـ ما أسمِّيها الأوبرا الإيطاليّة «الحاصليّة» (verismo). وازداد ذلك قوةً بإعادة إحياء سخيفة لتقاليد البيل كانتو التي بدأت في الستينات. نتيجةً لذلك ظهر نوع من الهيمنة بين شركات الأوبرا مثل الـ«متْ» وبين هذا البرنامج المقرر، بحيث تم تجميد كمّ هائل من الموسيقى الرائعة. قَسَتْ (أي الشركات) على أسلوب الأداء فحوّلَتْه إلى تمسّك سخيف بالتقاليد أصبح الآن هو المعيار. وهو يعدي الجميع، حتى أعظم المغنين. ينطبق ذلك بالتأكيد على بافاروتي، من جهة اليمين نوعًا ما، وعلى جيسي نورمان من اليسار. هل ترى ما أريد قوله؟ لقد خدَّروا الجمهور. ما لا أفهمه هو كيف يستطيع الناس تحمّل حضور أوبرا في [مسرح] Met حتى النهاية.

روبنسون: أذكر عندما راجعتَ أوبرا شنبيرغ Erwartung (التوقّع) وعبَّرتَ عن خيبة أمل عميقة. ألم تقل شيئًا بخصوص أنّه كان من الأمتع لو بقيت في البيت وتخيّلتَ أداءها على المسرح في عقلك؟

إدوارد: بالضبط. أو أن أشاهدها كحفلة موسيقيّة بأداء جيسي نورمان. إنّها قصة إمرأة تفقد صوابها. وهي تبحث عن خطيبها. كَتَبَ النص طالبٌ يدرس الطب في فيينا ـ وكثيراً ما

تكون النصوص في الأوبرا مثيرة جداً للاهتمام. ليس النص ذا قيمة أدبيّة عظيمة، لكنّه حول الهستيريا وذو علاقة مثيرة للاهتمام، كما يقول أدورنو، بالحالات التي درسها فرويد. أي أنّه ذوبان دقيق زلزالي لوعي ما. ولدينا مغنّية رائعة ليس لديها أدنى فكرة عن المغزى، وحجمها أكبر من أن تمثّل دور من يعاني النّهك العصبي والهستيريا وكلّ تلك الأمور. كلّما تقدَّمت الأوبرا، توغّلت [البطلة] أكثر فأكثر في غابة الجنون والبحث عن خطيبها. ثم يتّضح أنّها قد تكون فعلاً مريضة هاربة من أحد مستشفيات الأمراض العقليّة. وفي وسط هذا كلّه ـ في وسط المسرح تمامًا ـ يوجد بيانو ضخم. ماذا يفعل البيانو في وسط الغابة؟ لذلك، ارتأيتُ أنّ سبب جنونها هو أنّها لم تتمكّن من حلّ لغز البيانو وما عليها أن تفعل به. ويُنتج ذلك ـ يمكننا قول ذلك ـ شكلاً منحرفًا من الأوبرا. إنّه سوء ترجمة فظيع للأوبرا. ولم يكن ذلك هو المقصود؛ كان من المفترض أن تكون شيئًا جاداً، لكنّها لم تنجح ببساطة. هذا ما يفعله [مسرح] الـ «متْ»، ولا أفهم كيف يستمر في فعل ذلك.

روبنسون: لعلّ ذلك نتيجة لكون بعض الأعمال المسرحية الموسيقيّة غير قابل للإخراج مسرحياً. كثيراً ما نسمع ذلك بخصوص الأدب المسرحيّ، ثمة نصوص غير قابلة للإخراج على خشبة المسرح ـ الكثير جداً من أعمال شكسبير . . .

سعيد: نعم، هذا صحيح بالتأكيد، لكن بوسع الكثيرين الاعتماد على الأداء لإبراز عدم قابليّة القطعة للإخراج على خشبة المسرح، كما في مسرحية إبسن المتأخِّرة «حينما نستيقظ نحن الأموات»، كما تعلم. المسألة متعلّقة كثيراً بالأداء الموسيقي، إضافةً إلى الأوبرا. . . أي ـ وهذا تساؤل على طريقة غرامشي نوعًا ما ـ كيف تتشكل هذه القوانين المهيمنة؟ أقصد، على سبيل المثال، استثناء موسيقى الأوبرا الفرنسيّة والمسرح الفرنسي ـ المسرح الموسيقي الفرنسي ـ الذي لا يجد سبيلاً إلى خشبات المسرح الأميركيّة. انظر إلى رامو؛ انظر إلى بيرليوز؛ انظر إلى معظم أعمال روسيني، باستثناء «حلاق إشبيليا». أقصد، لقد كان روسيني مؤلف أوبرا فرنسياً. وماذا عن بيرليوز: لا تراه أبداً. أما بيزيه، فقد ألّف عشرة أعمال أوبرا، لكن يتمّ أداء «كارمن» بشكل متقطّع ـ وهي من روائع الأوبرا ـ بالتحديد لأنّها أوبرا معادية لفرنسا ولألمانيا، نوعًا ما. كما أنّ هنالك ماسنيه وكذلك فوريه. لماذا كلّ هذه «الحاصليّة» (verismo)؟ وقليل من فاغنر لكن بسطحيّة ـ إنّه فاغنر على الطريقة الإيطاليّة نوعًا ما. . .

مارانكا: أعتقد أنّنا تحدَّثنا قليلاً في المرة السابقة عن أعمال فيليب غلاس الأوبراليّة، حول ما إذا كنتَ قد شاهدت «آينشتاين على الشاطئ» أو «أخناتون» أو «ساتياغراها». هل أنت مهتمّ بالبرامج العصريّة؟

سعيد: نعم. استمعتُ إلى تلك الأعمال وشاهدتُها على أشرطة فيديو ـ عملاً أو عملين لغلاس. ليست من الموسيقى الجماليّة التي تمسّني كثيرًا. يبدو لي أنّها لا تستغلّ الموجود إلى أقصى حد.

مارانكا: وماذا عنها كمادة نقديّة، أي من منطلق الكتابة عن أوبرا «أخناتون» أو النظر إليها... أو حتى من منطلق المواضيع السياسيّة؟ كنتُ أعتقد أنّها ستجذب انتباهك.

سعيد: هذا صحيح، إنّها فقط... لست أدري. ليس بوسعي تفسيرها. كما قلتُ، أنا أعمل من منطلق ما أحب وما لا أحب. المتعة، وما إلى ذلك... لا أشعر تجاه غلاس باهتمام كالذي أشعر به تجاه مؤلفين موسيقيين عصريين آخرين، مثل هينزي. أعتقد أنّ هينزي مؤلف أوبرا أكثر إثارةً للاهتمام.

مارانكا: أثار اهتمامي ما قلتَه أخيرًا في حوار ـ وهو أمر ذكرتَه عند الحديث عن كتاباتك ـ حول اهتمامك بالصوت المتعدِّد النغمات والكورس. أيمكنك الاستطراد في ذلك من منطلق كتاباتك النقديّة؟

سعيد: هذه أمور يستغرق استخراجها من اهتمامات المرء وولعه بها بعض الوقت. يبدو أنّني طالما اهتممتُ بشكل أو بآخر بظاهرة تعدُّديّة النغم. تثير اهتمامي الشديد، من الناحية الموسيقيّة، الكتابةُ الطباقيّة والأشكال الطباقيّة. أي يجذبني جداً ذلك النوع من التعقيد الجمالي الموجود بين التناغم والتنافر، ذلك الجمع بين أصوات مختلفة في كلٍّ منتظم.

مارانكا: كيف تنقل ذلك إلى مقالاتك؟

سعيد: أنقله، على سبيل المثال، في مقالة كتبتها عن المنفى، انطلاقًا من تجربتي الشخصيّة. إذا كنتَ منفيّاً ـ ولطالما شعرتُ أنّي كذلك من نواحٍ عديدة ـ فأنت تحمل في داخلك ذكرى ما تركتَه خلفك وما تتذكَّره، وتقارن ذلك بتجربتك الحالية. لذلك، هنالك بالضرورة ذلك الشعور بالطّباق. وبالطّباق أقصد الأمور التي لا يمكن اختزالها إلى جِناس

لفظيّ. لا يمكن اختزال ذلك إلى مجرَّد مصالحة. واهتمامي بالأدب المقارن مبنيّ على الفكرة ذاتها. أعتقد أنّ الهوية مسألة خصاميّة أكثر من غيرها - كي لا أقول إنّها منفرة. فكرة الهوية **الواحدة**. لذلك، فإنّ عملي عبارة عن هويّات متعدِّدة، عن أصوات متعدِّدة النغمات، صادرة في الوقت ذاته، بلا حاجة إلى مصالحة، كما أقول، بل بحاجة فقط إلى من يجمعها معًا. أكثر من ثقافة واحدة، أكثر من وعي واحد، بالمعنى السلبيّ والإيجابي للكلمة. إنّها غريزة أساسيّة.

تشاودهوري: هل تعتقد أنّ هنالك ثقافات معينة وممارسات ثقافيّة معينة تشجِّع تعدُّديّة الأصوات أكثر من غيرها؟

سعيد: بالتأكيد. على سبيل المثال، هنالك أمور أثارت اهتمامي في الموسيقى - وهي تحتلّ الجزء الأخير من ثلاثة أقسام من كتابي حول الموسيقى الذي سيصدر العام القادم - وهو التضادّ بين الأشكال المبنيّة على التطوُّر والهيمنة. مثل السوناتا. شكل السوناتا مبنيّ على العرض، والتطوير النشيط، والتلخيص. وأمور كثيرة تتأتّى على ذلك: السمفونيّة، على سبيل المثال (وأنا أتحدَّث هنا عن العالم الغربي الكلاسيكي)، وأنواع محدَّدة من الأوبرا مبنيّة على ذلك، مقابل أشكال مبنيّة على تكرار اللحن مع بعض التغيير التطويري، حيث المسألة ليست مسألة صراع وهيمنة وتخطِّي التوترات من خلال مصالحات مفروضة. المسألة مسألة إطالة بشكل الفوغا، كما في الفكرة الموسيقيّة الرئيسيّة أو في التكرار. تنطبق تعدديّة الأنغام على أعمالي، كما تنطبق على أعمال أم كلثوم. كانت المطربة العربيّة الكلاسيكيّة الأشهر في القرن العشرين. أشكالها الموسيقيّة كانت مبنيّة على الإقامة في الزمان، دون محاولة الهيمنة عليه. إنّها علاقة مميّزة مع التوقيت. أو موسيقى [أوليفييه] ميسيان، على سبيل المثال، ذلك المؤلف الموسيقي الفرنسي الطليعي العظيم الذي أعدّه غايةً في الروعة. نرى تفرُّعًا ثنائي الشُّعب في ذلك. لديك، من جهة، هيمنة/ تطوير؛ ومن جهة أخرى نوع من التوالد من خلال التكرار وعلاقة الأصوات المتعدِّدة الأنغام. تلك هي الممارسات الثقافيّة التي يجدر بالمرء، في اعتقادي، استخدامها كتصنيف لممارسات «الآخر» الثقافيّة. وهي مبنيّة على فكرة الاشتراك، على فكرة الدوائر المتداخلة مقابل الهيمنة والتنوير القسريين - قصة التنوير والإنجاز التي نجدها في الروايات.

تشاودهوري: أنا شديدة الاهتمام بالفكرة التي ذكرتَها حول الإقامة في زمان الأداء، عوضًا عن الهيمنة عليه.

سعيد: إنّها محاولة لامتطائه. وهنالك عبارة لجيرارد مانسلي هوبكينز الذي يتمتّع في شعره بعلاقة غريبة جداً مع الوقت، وبخاصة في الجزء الأخير من أول قصيدة عظيمة له «دمار دويتشلاند». يطرح تلك المسألة بأكملها، أي هل على المرء مقاومة الوقت وبناء هيكليّة، أم عليه ركوب الوقت، والعيش داخل الوقت؟

تشاودهوري: أعتقد أنّ الأداء المسرحي بحدّ ذاته يتطلّب نوعًا ما أن يتمّ العيش في الوقت. أي أنّ [الوقت] له متطلباته، حتى تجاه المؤدي المتمرّس، الذي قد يحاول السيطرة عليه، لكنّه قد لا ينجح.

سعيد: نعم. هنالك فرق فعلاً في الأداء الموسيقي بين من يعيد صناعة الموسيقى ويعيشها بهذه الطريقة، وبين من يقدّمها بفعالية وإتقان تقني عالي المستوى.

روبنسون: ينطبق ذلك أيضًا على طبيعة المنفى. أقصد، هنالك إحساس بأنّك تعيش إما الماضي أو مستقبلاً مثالياً، أما الحاضر، فهو عالم التباسيّ خطر، حيث لا تستطيع أن تجد لنفسك مكانًا فيه، لكنّه مفروض عليك.

سعيد: المثير للاهتمام في ذلك، بالطبع، هو أنّك تشعر بأنّه مؤقت. هذا ما يعجبني فيه. لا توجد محاولة للادعاء بأنّها الطريقة الطبيعيّة للقيام بذلك. إنّه استسلام لتلك اللحظة بطريقة زمنيّة نوعًا ما.

روبنسون: إنّه فعل توازنيّ أيضًا. من منطلق الوقت، ومن منطلق علاقة المنفي بالعالم على حدّ سواء. هنالك الدنيويّة الرائعة، من جهة، أو القدرة على الاشتراك مع مناطق متعدّدة جداً. ومن جهة أخرى، هنالك العزلة المفروضة. كيف يوازن المرء بينهما؟

سعيد: لست أدري. لا أعتقد أنّ هنالك معادلة لذلك. أعتقد أنّ بامكان المرء القول إنّ هنالك مقايضةً ما بين الحالتين.

* * *

روبنسون: فكرة الفراغ الخاص مرتبطة بذلك، ولعلّها موضوع تجدر متابعته. كثيراً ما تؤثّر فيّ فكرتك حول المثقف العلماني، الفنان العلماني، فكرة الاشتراك في العالم العام بطريقة واقعيّة قويّة. لكنّ التغييرات الجارية حالياً في أوروبا الشرقيّة حفّزتني على التفكير ببدائل لوجهة النظر تلك. هنالك قصة طريفة تروى عن الكاتب المسرحي الألماني الشرقي

هاينر موللر ـ لطالما كان معارضًا للحكومة ـ حيث سأله أحدهم من أوروبا الغربيّة: «ألست متحمّسًا الآن؟ بعدما خُلعت القيود، بمقدورك الآن كتابة مسرحيات تتطرّق فعلاً إلى الوضع السياسي، وللحكومة، وكلّ ما إلى ذلك. . . » لكنّه قال: «لا، في الحقيقة، تعني الحريّة الآن حريّة قراءة بروست، حريّة البقاء في البيت، في مكتبتي». إنّ ذلك مؤشّر على إعادة اكتشاف الفراغ الخاص، تراجعًا عما كان علمانيّة مفروضة في السابق.

سعيد: أنا أحرس خصوصيّتي بشراسة، لأنّ البعد العام للعالَم الذي أعيش فيه ليس تحت سيطرتي البتة، ولذلك علاقة بحساسيّة الوضع الفلسطيني وتصلُّبه. وكان من الصعب جداً بالنسبة إليّ أن أحافظ عليها طوال السنوات الخمس عشرة أو العشرين الماضيّة. كانت الموسيقى هكذا جزئيّاً، لأنّها لغة تواصل غير محكيّة. خضتُ معارك شرسة حول ما يقوله المرء، ما في إمكانه أن يقوله، وكلّ الأمور من هذا القبيل. لطالما لازمني العامّ بحيث كان من المستحيل بالنسبة إليّ التراجع إلى الخاص. رغم أنّنا جميعًا نعيش، بالطبع، حياة خاصة. لكنّ استعادتها ليست سهلة بتاتًا بالنسبة إليّ. في السنتين الأخيرتين ـ ولعلّ ذلك متعلّق جزئياً بكبر السن ـ أزعجني مدى اغتصاب الحياة العامة لوقتي وجهدي، وكان ذلك مناقضًا لإرادتي ونيّتي وخططي. ولا أقصد بذلك السياسة فحسب. أقصد التدريس والكتابة، ذلك الإحساس بوجود جمهور ـ الذي يعمل ضدّ إرادتي ولا يمكن التنبُّؤ به بتاتًا في بعض الأحيان. أي أنّ الخصوصيّة سلعة نادرة جداً، جداً. لست متأكّدًا من أنّ حالتي فريدة من نوعها. أعتقد أنّ ذلك ينطبق على عدد أكبر مما نتوقّع من الناس.

تشاودهوري: هل تعتقد أنّ نوعًا معيّنًا من المثقفين المسيّسين يحملون عبئًا ثقافياً أكثر من أيّ وقت مضى؟

سعيد: حسنًا، أنا أشعر بذلك. لا يمكنني الحديث عن الآخرين. أجد أنّ من الصعب جداً عليّ الحديث باسم الآخرين، لأنّني في وضع حرج. أقصد، ليس لديّ القدر ذاته من الوقت للتأمُّل. ولهذا السبب، كانت التجربة الموسيقيّة بالنسبة إليّ بهذه الأهمية. فهي ليست مشحونةً أو ملتوية كبعض الأمور الأخرى التي مارستُها. أشعر فقط أنّ باستطاعتها أن تكون موهنة إلى أقصى الحدود بالنسبة إلى المثقف البارز. تكاد تصل المسألة إلى حدّ رهاب الغير: فما تقوله قد يشوَّه ليأخذ ألف شكل وشكل، أو شكلاً واحداً قد تكون عواقبه وخيمة وتفوق

كلّ التصوُّرات. وفي حالتي أنا، إضافةً إلى ذلك، لديّ جماهير متعددة ومختلفة جداً ومعزولة تمامًا. أكتب عمودًا باللغة العربيّة في إحدى أبرز الصحف الأسبوعيّة في العالم العربي. أما الجمهور في عالم اللغات الأوروبيّة، فهو مختلف تمام الاختلاف بالضرورة. لذلك، من المنهك للقوى فعلاً أن تحاول الاستمرار، ناهيك عن المساهمة.

روبنسون: أتساءل إن كنّا سنرى بعض التغيير في نماذج الفنان المثقف، كما يحصل حاليًا في أوروبا الشرقيّة، حيث يتراجع الكثيرون من دور المثقف [البارز]، الذي يبدو لهم عبئًا، فينسحبون إلى عزلة الناسك. يريد العديد من الفنانين إعادة اكتشاف الجمال.

سعيد: أتفهّم ذلك كليّاً. فنحن نعيش، نوعًا ما، في متاهة من المرايا، كما أسماها إليوت: مضاعفات بلا نهاية، بلا أهمية تُذكر، وفقط ندور وندور. وتجد أنّك تريد القول ببساطة: كفى. لا أريد أن تكون لي علاقة بذلك. ولذا، أجد أنّ أحد الأمور التي أفكِّر فيها، ليس مجرّد الخصوصيّة المستحيلة التي تحدَّثنا عنها سابقًا، بل النظر إلى الأداء، تمامًا مثلما فعل غولد، الذي استوعب هذه المشكلة، واستطاع من ثمّ أن يركِّز على ما يفعله ويتخصَّص فيه ويسيطر عليه، بحيث لم يعد مجرّد دوران حول الذات إلى ما لا نهاية. كان يبذل جهداً خارقًا ـ ولم يُكتب بما فيه الكفاية عن هذه الجهة من غولد ـ منذ لحظة التفكير في عمل ما، مروراً بالتدريبات والتحضيرات، ومن ثم أداء العمل وتسجيله. وهو مثال للمؤدي البارز، الذي حاول إثراء فن الأداء من خلال السيطرة عليه في الوقت ذاته. ثمة شيء بارد تمامًا ومخيف في آن واحد. لكن، من جهة أخرى، إنّه نموذج مثير للاهتمام والتفكير. قلائل هم الذين يفعلون ذلك. يميل معظم الناس إلى الإسراف ويريدون مضاعفة الموجود. أراد غولد ذلك من ناحية، لكنّه أراد أيضًا السيطرة عليه قدر المستطاع. لعلّه فعل ذلك خوفًا مما رأى أنّ وجوده على خشبة المسرح سيفعل به على الأرجح: أي أنّه سيصبح مخلوق الفراغ العام.

روبنسون: لعلّ جنيه مثال آخر على ذلك، مثال الرجل الذي حافظ على الدوام على عالمه الخاص.

سعيد: بالضبط.

روبنسون: استطاع فهم ما يجري في الشرق الأوسط بسبب تجربة غربته الشخصيّة.

تشاودهوري: ومن خلال مسرحياته أيضًا.

مارانكا: وكذلك كانت الحال مع بيكيت.

سعيد: لكن ما تستشعره مع جنيه أو غولد لا تشعره مع بيكيت، أي مغازلة الخطر. لم أشعر بذلك أبداً مع بيكيت. مَن ليس معجبًا به؟ لكن، من جهة أخرى، ثمة نوع من الأمان في أعمال بيكيت لا تشعر به في أعمال جنيه. تشعر لدى جنيه بمخاطرة رهيبة في كل أعماله الدراميّة.

تشاودهوري: كما أنّها استفزازيّة؛ أليس كذلك؟

مارانكا: يصعقني في بيكيت أنّه كاتب من العظمة بحيث يتغلّب على المسرح نفسه، فلا يعود من الضروروي بتاتًا أن تؤدى أعماله على خشبة المسرح. أما جنيه، فيكسب من وجود أعماله في المسرح. . . تحدَّثنا عن الخصوصيّة والوضع في أوروبا الشرقيّة، والشعور بالوحدة مع النفس الذي ينشده المرء بعد حياة عامة قوية للغاية.

أدّت وفاة بيكيت بالكثيرين إلى التساؤل حول ما سيأتي من بعده، بالطبع. ويبدو من نواحٍ عدة أنّها نهاية الكاتب المسرحي الشمولي والبرنامج المسرحي الدرامي العالمي. إضافةً إلى ذلك، بما أنّ الثقافة أصبحت عامة إلى هذا الحدّ، وباتت جزءاً من «مسرحية»، حيث التركيز على اللحظة الخاصة ضئيل جداً، يبدو لي أنّ الدراما، وهي شكل خاص وتأملي وحميمي جداً، تهبط أكثر فأكثر في سلّم الأشكال التي يمارسها الناس الجادّون الذين يذهبون عادة إلى المسرح ويقرأون روايات جادة ويذهبون إلى الأوبرا. لم يشتهر أناس مثل هافل أو فوغارد لأنّهما من الكتّاب المسرحيين العظماء بالضرورة. باتوا جزءاً من البرنامج المسرحي العالمي بسبب مواقفهم السياسيّة وقيمتهم الرمزيّة. يبدو لي أنّ الدراما ستصبح أكثر فأكثر نوعًا من المعرفة المحلّيّة. ونرى في المسرح تصاعد العرض، الأداء، أكثر من الدراما. ينتج المؤدون العالميون مثل لوري أندرسون أو ويلسون، أشياء قادرة على التجوال عبر الثقافات.

سعيد: أو بيتر بروك. . . لكن حتى لوري أندرسون، وبروك على وجه الخصوص ـ ما يؤسس لهما، وهنا تكمن المفارقة، هو الوسائل المتواضعة نوعًا ما. المسألة ليست كما في الأوبرا المتجوّلة. فهي عبارة عن «حمولة» سهلة الترتيب، بإمكانك نقلها من بلد إلى آخر، والاكتفاء ببرنامج صغير، والقيام بالأعمال ذاتها. لكنّ هنالك أمراً لم تذكره، في اعتقادي، عند الحديث عن الدراما ـ وينطبق على الحالة الفلسطينيّة، وهي الوحيدة التي في وسعي

الحديث عنها بكلّ ثقة ـ أي أنّ الدراما تتمتّع بقيمة تقديريّة، وهي مختلفة كلّ الاختلاف عن [القيمة] الرمزيّة، عند الحديث عنها. خذ، على سبيل المثال، «جوزيف باب» وحذفه في الصيف الماضي للمسرحية الفلسطينيّة «قصة كفر شمّا». لم يحدث ذلك بسبب محتوى المسرحية، بل لأنّها مسرحية فلسطينيّين يتحدَّثون عن تجربتهم الخاصة بهم. وهذا هو الخطر بحدّ ذاته. ولهذا السبب ألغاها. أي أنّها مسألة معرفة محلّيّة على هذا المستوى، لكنّها معرفة محلّيّة منخرطة في كثير من الأحيان في قضايا عبر ـ محلّيّة (translocal). أي الأمور التي تهمّ أماكن أخرى. أظنّ أنّ العبء الذي يقع على عاتق الكاتب المسرحي والمؤدِّي هو ترجمة تلك الحالة المحليّة إلى لغة تلامس وتمسّ حالات أخرى.

مارانكا: الدراما قادرة، من هذه الناحية، على التجوال. لكن، عندما تقارن المسرح في العقود الأربعة أو الخمسة أو الستة السابقة، تجد أنّ الكثير جداً مما كان يُعَدُّ ذا اهتمام عالمي لجمهور عالميّ لم يعد يظهر في [مسارح] برودواي. على سبيل المثال، متى كانت آخر مسرحية ألمانيّة أو مَجَريّة أو فرنسيّة في برودواي؟ إنّ البرنامج المسرحي العالمي يتقلّص من هذه الناحية.

سعيد: لكنِّي سأقول لك يا بوني، إنّني كنتُ في دلفي الصيف الماضي وألقيتُ محاضرةً أثناء مؤتمر عالمي حول التراجيديا الإغريقيّة. تحدَّثتُ عن فاغنر، على ما أظن. كلّ ليلة كان هنالك عرض لمسرحية ما في مسرح دلفي. حضرتُ مسرحيتين؛ كانت الثانية منهما غايةً في الروعة، وكانت أداءً لفرقة «واجدا» لمسرحية «أنتيغوني» باللغة البولنديّة.

روبنسون: شاهدتها في بولندا.

سعيد: أنت شاهدتَها في بولندا. حسنًا، أما أنا، فشاهدتها في دلفي. وكان الجمهور إغريقيّاً كليّاً. . . أقصد من اليونانيين العصريين طبعًا. كان مدهشًا. بدا لي أنّ هنالك مزيجًا غريبًا من الأمور. كان مهرجانًا ثقافيّاً لا بأس به. كان تصويرًا للذات العريقة مقبولاً من السلطات الحالية، لأنّه كان تحت رعاية الحكومة اليونانيّة التي تعاني أزمة ضخمة حاليّاً. كان مناسبة للسكان المحليين. كلّ ذلك لا بأس به. لكن، إضافةً إلى ذلك، كان بالنسبة إليّ تجربة مسرحيّة بالغة القوّة. لست أدري أي أداء شاهدتَه أنت، فهنالك عدة نسخ. أين شاهدتَها؟

روبنسون: في كراكوف عام ١٩٨٥. كانت تلك فترة سيئة جداً من الناحية السياسيّة بالنسبة إلى بولندا.

سعيد: هل كانت هنالك أيّة تحويلات للكورس؟

روبنسون: نعم. تغيَّر الكورس خلال المسرحية - انتقل من كونه مؤلَّفًا من البيروقراطيين - لعلّهم كانوا أعضاء في البرلمان - إلى طلاب محتجّين، انتهاءً بعمّال الميناء، كأولئك الذين بدأوا [حركة] «التضامن» في مدينة جدانسك. كان العرض قويّاً جداً نظراً إلى أنّه في مسرح بولندي. في الحقيقة، إنّه حدث يدفعني إلى التساؤل أو على الأقلّ إلى طرح التساؤل حول فكرتك، يا بوني، حول شموليّة المسرحية والحداد على موت بيكيت.

سعيد: لا، أعتقد أنّ ما تتحدَّث عنه [بوني] - وهذا ما يهمّني في الموضوع - هو الموهبة المسرحية العالية. الموهبة التي تنتج - وعليّ هنا تكرار الكلمة ذاتها المرة تلو الأخرى - عملاً رائعًا من النوع الذي أنتج البرنامج المسرحي في القرن التاسع عشر، والذي يستمرّ من خلال التراجيديا الرمزيّة المتأخرة في أعمال إبسن وكذلك ستريندبيرغ، لتنتقل (أي الموهبة) إلى بريخت ومن ثم إلى بيكيت. أنت تلمِّح هنا إلى أصالة معينة، إلى أناس يهيمنون على خشبة المسرح. النموذج هو نموذج الهيمنة. لستُ آسفًا على انتهائه - لأكون في منتهى الصدق معكم - نظراً لعدد من الأمور التي ترافقه. بالطريقة ذاتها، فكّروا في ذلك، يمكننا التساؤل: حسنًا، وماذا عن التقاليد السمفونيّة النمساويّة - الألمانيّة العظيمة التي تبدأ بهايدن، مروراً بموتسارت، بتهوفن، شومان، برامز، وأظنّ أنّ فاغنر موجود قليلاً هناك أيضًا، وكذلك ماهلر، بروكنر، شنبيرغ. . . وماذا بعد؟ لا شيء. إنّها تنتهي. ثم تجد قوميين محليين، مثل بارتوك، كما تعلم. أقصد، لقد حصل ذلك، لكن بامكاننا العيش من دونه. بوسعنا احترام ذلك وإحياء ذكراه بطرق مختلفة، لكنّي لستُ متأكّدًا جداً من ذلك، في ظلّ الضرر الذي ألحق بالمحيط الذي كان يلقي بظلاله عليه ويهيمن عليه. وهو ينتج قانونًا محدَّدًا أو قانونيّة محددة.

روبنسون: نعم، ألسنا جميعًا نلقي بالقانون في القمامة!

سعيد: لا نرميه في القمامة، بل ما أريد قوله هو أنّنا نكون كلّ شيء ثم ننهي كلّ شيء.

مارانكا: فهمتُ وجهة نظرك حول مهاجمة الشمولية، بالطبع، لكنّ المسألة أنّ في الدراما يكاد لا يكون هنالك أي شيء آخر. ثمة تقاليد موسيقيّة مختلفة يمكن للمرء أن يتبعها. ثمة روايات كثيرة عظيمة خارجة على القالب وتستمتع بها مجموعات وجنسيات واسعة النطاق.

سعيد: نعم، هذا صحيح.

مـارانكا : أمـا في الدرامـا ، فكلّ شيء ينهـار ، لأنّه من دون برنـامج عـالمي يتـقلّص الـشكل [المسرحي] نفسه تدريجاً . وما يتبقى هو الأعمال ذات المبيعات الأعلى (bestsellers)، والمسرحيات حول مواضيع معينة قادرة على التجوال نوعًا ما ، والأعمال الكلاسيكيّة . ربما مسرحيتان لإبسن وبضع مسرحيات لبريخت . ما أريد قوله هو أنّ التقاليد الأخرى أكثر ثراءً بكثير ، وبرامجها أوسع ، لكن ما إن يفقد الجمهور العالمي الاهتمام بالشكل [المسرحي] ـ من منطلق التجديد ـ حتى يجد الشكل نفسه في مأزق ، وهذا مختلف عن الوضع في الموسيقى ، على سبيل المثال .

روبنسون : لكن ، أليست فكرة العمل الفني العالمي فكرة رومنسيّة؟

مارانكا : لكنّها ما زالت موجودة في الفن ؛ إذا نظرتَ إلى اللوحات من دول مختلفة ومتعددة ، فستجد أنّ الكثير منها متشابه جداً ، وهنالك أعمال جيدة وأعمال سيئة . لا أرى خطأ في أن تستمتع مجموعات كبيرة في ثقافات مختلفة حول العالم بالعمل ذاته . فهذا ينطبق على الأدب ، مثلاً .

سعيد : إنّها تبدو ، من الطريقة التي تصِفونها بها ، غريبة وخاصة بالدراما ، لماذا هي كذلك؟

مارانكا : أحد الأمور التي لمّحتُ إليها سابقًا هو أنّ ما نراه حاليّاً عبارة عن عروض عالميّة تُقدَّم في المهرجانات الثقافيّة ، أعمال بروك أو لوري أندرسون ؛ فعملها الأخير سهل المنال في اليابان بقدر ما هو سهل المنال في أوروبا الغربيّة أو البرازيل أو أي مكان آخر . كثيراً ما نرى تدويلاً للأداء . وبكلمة «أداء» أقصد أمراً مختلفًا عن المسرح . ليس ملزمًا بالنص ، وهو لا يتعامل مع مسرحية . يكون الأداء دائمًا ذا تقنيات عالية ، وهو يعكس تحوُّلاً معينًا في اتجاه صور الفنّ والموسيقى السائدين .

سعيد : أي هي أساليب يسهل التعرُّف عليها وأقلمتها .

مارانكا : بالضبط . وهي مفهومة من قبل الناس في كل أنحاء العالم الآن ، نظراً إلى ثقافة الشباب العالـميّة . وقد أدى ذلك إلى إزاحة الدراما نوعًا ما . . .

سعيد : وأيضًا بسبب الأفلام والتلفزيون ، وجهاز صناعة الثقافة بأكملها .

مـارانكا : لذلك ، تميل الفرق المسرحية العظيمة الآن إلى البقاء في بلدانها ، وتبني برنامجها على الأعمال الكلاسيكيّة ، تعيد إنتاجها ، وتعيد إليها شبابها بأناس جدد . ولا نرى

تجوالاً مسرحيّاً كالذي نراه في الفنون المرئيّة أو الأدب، أو حتى «الأداء» كشكل فنّيّ بحدّ ذاته.

سعيد: وبالطبع، تجد ذلك في الموسيقى في عبادة قائد الأوركسترا المتجوِّل، أو عازف البيانو الشهير، أو المغنّية الأوبراليّة الفلانيّة أو المغني الصادح (tenor)، وهكذا دواليك.

روبنسون: لعلّ المسرح أقلّ ملاءمةً لهذا النوع من التجوال لأنّ المغزى منه هو أنّ على المسرحية أن تعالج القضايا التي تهمّ المشاهدين، الجمهور. إنّه الفن الأكثر ارتباطًا بالمجتمع، بالطبع. وكنتُ لأعتقد أنّ الناس سيترددون في التخلّي عن التجربة التي يمنحهم إياها المسرح، بطريقة مباشرة أكثر من فن الرسم أو الموسيقى أو التلفزيون.

تشاودهوري: هنالك طريقة أخرى للنظر إلى ذلك. لطالما كان هنالك البعد المحلي في المسرح، ذلك الارتباط بمكان وزمان محدَّد. ولطالما تميَّزت الدراما بذلك. الآن، رغم كلّ قوتها، لن تتمكَّن التكنولوجيا من توفير وسيلة أفضل من الحدث المسرحي للتواصل المباشر بين الناس. لذلك، لعلّ سمة «المعرفة المحلّيّة» هذه هي التي ستنقذ المسرح، وتمنحه مستقبلاً.

سعيد: لكنّها تبكيه. أعتقد أنّ هنالك حنينًا فعلاً للشخصيات العظيمة. أو الأشكال العظيمة. إنّها على طريقة لوكاش، لوكاش المبكّر، كما تعلم ـ «الروح وأشكالها». . . هنالك نوع من البؤس والسوداويّة على طريقة لوكاش. أعتقد أنّك محقَّة. لا أقول إنّك مخطئة.

مارانكا: سأقول لكم بصراحة، تهمّني فكرة الأداء أكثر مما تهمّني الدراما، باستثناء حالات قليلة. بالطبع، من خلال وضعي كناشرة، وبما أنّي أعرف ما معنى أن تبيع كتبًا على المستوى العالمي، أجد أنّ هنالك فقدان اهتمام بالدراما من منطلق عملي.

سعيد: ما معنى ذلك؟ لقد فقدت الاهتمام بالدراما، فتشاهدين الأداء. بكلمات أخرى، يهمّك أن تشاهدي فانيسا ريدغريفَ تؤدي دوراً في مسرحية، أكثر مما يهمّك أن تكون المسرحية «ماكبيث» أو شيئًا من هذا القبيل. أهذا ما تعنينه بالأداء؟

مارانكا: لا، أعني أمرًا آخر. فقدتُ الاهتمام بالإنتاج التقليدي للدراما. أفضِّل قراءة المسرحية في البيت على مشاهدتها. لكنِّي شديدة الاهتمام بأداء أعمال ويلسون، مثلاً، وببعض العروض الطليعيّة.

تشاودهوري: إنّها مسألةُ نوعيّة، أليس كذلك؟

مارانكا: نعم.

سعيد: ثمة وجه آخر لذلك، وأعتقد أنّ هذه مسألة غاية في الأهمية بالنسبة إلى أناس مثلنا، مهتمِّين بهذه القضايا والمسائل. علينا لا مجرّد الترحيب بما هو طليعي ـ أي بالجديد، أوالمثير، أو الغريب الذي يتأتّى من حالات كبيتر سيلرز أو ويلسون ـ بل علينا أيضًا تحفيز الجمهور (الذي يقبل حاليًا بخجل بإنتاج مملّ للغاية للروائع المسرحية) على الشعور بعدم الرضى والغضب على نحو أكبر. أجد أنّ هذا الوجه هو الأكثر إثارةً للحيرة. لماذا اضمحلّ مستوى الحساسيّة النقديّة إلى هذا الحدّ؟ مستوى الألم عال إلى درجة بحيث يفضّل الناس حضور إنتاج «تقليدي» سحيق للروائع الكلاسيكيّة، سواءً أفي المسرح أم في الأوبرا أم في الحفلات الموسيقيّة، على خوض تجربة عمل جديد أو معاصر، أو إعادة إخراج عمل كلاسيكي بطريقة خطيرة أو تجديديّة. لا أفهم ذلك؟ هل تفهمونه؟

مارانكا: حسنًا، يعود جزء من ذلك، بالتأكيد، لكن ليس كلّ شيء، إلى كون التعليقات على الدراسات ذات الشأن رديئة جداً ـ هذه مسألة رئيسيّة.

سعيد: حسنًا، من المهمّ جداً الحديث عن ذلك. تحليل غرامشي للثقافة غاية في الأهميّة هنا، حيث بوسعك النظر إلى الدراسات ذات الشأن، وإلى من يكتب التعليقات، باعتبارهم مثقفين حيويين لمصالح المسرح. بكلمات أخرى، إنّهم الصف الأمامي، بالمعنى العسكري للكلمة ـ إنّهم الصف الأمامي من منظمي الرأي العام وواضعي المصالح المهمّة في المسرح، ويؤدُّون دور من يستعمر الجمهور ويخدِّره ويسيطر على عقله كي يقبل بتقاليد معينة على أنّها النموذج. أعتقد أنّ هذا جزء مهمّ من عملنا: أن نرفع مستوى عدم الرضى في هذا الزمن.

مارانكا: المسألة الأخرى، كما تعلم، هي أنّ الجمهور المسرحي والجمهور الموسيقي، خلافًا للجمهور الفني الذي يريد رؤية شيء جديد على الدوام، مثلاً، يريدان بشكل أساسي مشاهدة الأعمال التي نالت شعبيّة عظيمة في أماكن مألوفة. ولذلك، كلّ جمهور مختلف جوهرياً، رغم أنّه قد يكون مؤلّفًا من الناس ذاتهم.

روبنسون: لكنّ الصراع مع الأعمال التي نالت شعبيّة عظيمة قد يكون مثمراً جداً في بعض الأحيان، وكثيراً ما ينجح الكتّاب في ذلك. تعامل هوفمانشتال مع قصة «إليكترا» كما

تناقلتها الأجيال واستوعبها لتصبح إبداعًا شخصياً له. كتب هاينر موللر «آلة هاملت» (Hamletmachine) كي يقتل هاملت.

سعيد: أو في بعض الأحيان، كي يستمر في التأقلم مع ظروف الأداء المتغيرة التي يفرضها عليه أسياده.

روبنسون: يبدو أنّ هنالك وسيلتين أمام الفنانين المعاصرين للتعاطي مع هذا العبء أو القمع من قبل التقاليد والقوانين الكلاسيكيّة. الأولى هي أن يدفعوها جانبًا على الدوام وأن يكتبوا أو يؤلّفوا أعمالاً جديدة. والوسيلة الأخرى هي وسيلة هوفمانشتال وهاينر مولر، أي أن يحاولوا استيعابها وإعادة إنتاجها بشكل أو بآخر، أو إعادة شحنها بطريقة مدمرة لتصبح حياديّة نوعًا ما.

سعيد: أنا من الرأي الآخر. أعتقد أنّ من أفظع عيوب النقاشات الدائرة في الدراسات الأدبيّة حول القوانين ومسألة التقاليد الغربيّة القول، أولاً، إنّ القانون جاء نتيجة مؤامرة (أو تآمر ذكوري أبيض) من قبل أناس حوّلوا هوثورن، مثلاً، إلى أحد أبرز الشخصيات في الأدب الأميركي، ومنعوا مجموعة كبيرة من الكاتبات الأكثر شعبيّة في ذلك العصر، أو كتّابًا مناطقيين، وهكذا دواليك. . . لذلك، يرى أصحاب هذا الرأي أنّ عليك أن تدع هوثورن جانبًا وأن تباشر بقراءة أعمال أولئك الكتّاب الآخرين. لكنّ ذلك يعني استئصال قانون وإحلال آخر محلّه. ويبدو لي أنّ ذلك يزوّد فكرة القانون ككلّ بقوة جديدة، إضافةً، بالطبع، إلى السلطة التي تتأتّى من ذلك. هذا أولاً. ثانيًا، يثير القانون الأدبي اهتمامي. يعود جزء من ذلك إلى دراستي، والجزء الآخر إلى عمري وولعي. أنا محافظ جداً، فأنا مقتنع بأنّ هنالك ما يقال، من ناحية الإعجاب والمتعة، حول أعمال بقيت موجودة وتحمّلت أعباء كمّ هائل من التفسيرات وتعايشت معها، ابتداءً من الكراهيّة وانتهاءً بالتبجيل. أجد ذلك مثريًا كجزء من المعرفة. لا أرغب، مثلما يفعل كثيرون غيري، في خرق ذلك. أفضّل إضافة سطور طباقيّة إلى القانون.

بإمكانك اتخاذ وجهة نظر بنيامين المتطرفة والقائلة بأنّ كلّ حدث في الحضارة عبارة عن تدوين للهمجيّة. بوسعك أن تكشف ـ وهذا ما حاولتُ كشفه في كتابي الذي أكتبه منذ عشر سنوات حول الإمبرياليّة الثقافيّة ـ أنّ أنصاب الثقافة العظيمة (فعلتُ ذلك في حالة أوبرا «عايدة») لا تصبح أقلّ عظمةً بسبب تآمرها مع النواحي القذرة من العالم. أو، في الحالات

الأقلّ تطرّفًا، بسبب مشاركتها أو انخراطها في العمليات الاجتماعيّة والتاريخيّة. أجد ذلك مثيرًا للاهتمام. لا أرغب في رميها من على متن السفينة والقول: «دعونا نركّز على ما هو جديد». أقصد، أجد أنّ فكرة التجديد بحدّ ذاته ولأجل التجديد نفسه لا توفّر لي الغذاء الكافي.

روبنسون: كما وتصبح فكرة القانون بشكل عام سلاحًا حادّاً في يد الكاتب غير الغربي. بوسع شخص مثل سويينكا أن يأخذ «الشرفة أو باخوس» أو أوبرا «الرخيص» وأن يعيد كتابتها كحكايات كولونياليّة رمزيّة ذات مغزًى أخلاقي.

سعيد: وليس ذلك فحسب، بل وفي أفضل حال ـ أعتقد أن أعمال الروائي السوداني الطيِّب صالح مثيرة أكثر للاهتمام من أعمال سويينكا. ألّف روايات عدّة لكنّ أفضلها رواية بعنوان «موسم الهجرة إلى الشمال» ـ صدرت في نهاية الستينات ـ وهي عبارة عن ردّة فعل واعية على رواية كونراد «قلب الظلام» وردٌّ عليها. ليست قصة رجل أبيض يأتي إلى إفريقيا، بل قصة رجل أسود يذهب إلى أوروبا. والنتيجة هي ردّة فعل على كونراد، على مستوى ما، بالطبع. بكلمات أخرى، إنّها قصةٌ ما بعد كولونياليّة عمّا يحدث عندما يذهب رجل أسود إلى لندن ويُحدث فوضى بين مجموعة بأكملها من النساء الإنكليزيّات. إنّها خرافة ذات مغزى جنسيّ نوعًا ما. لكنّك إذا نظرتَ إليها بشكل أعمق، فستجد أنّها لا تحتوي فقط على تاريخ دحر الاستعمار وردّة الفعل على الإمبرياليّة الغربيّة، بل وتعمّق، في رأيي، المأساة أيضًا من خلال كشفها عن ردة فعل ذلك الرجل الانتقاميّة، التي تمثّل بالنسبة إلى قراء كثيرين في العالم الثالث وفي العالمين العربي والإفريقي انتقامًا عادلاً. لكنّ صالح يكتبها بطريقة منعشة لأنّه (أي الانتقام) بلا جدوى، ومثير للشفقة، ومأساوي في النهاية. لأنّه يعزز دائرة العزلة كنقص في سياسة الهوية. لا يكفي أن تكون شخصًا أسود يدمّر شخصًا أبيض، هنالك عالم آخر عليك العيش فيه. ومن هذه الناحية، إنّه عمل غني ويفرض نفسه، لأنّه يعبّر بطريقة مسرحية عن محدوديّة كونراد. ولا يوجد من يفوقني إعجابًا في كونراد، لكنّ ما يجري في تلك الرواية مدهش فعلاً، والرواية بحدّ ذاتها قوية جداً ـ وهي باللغة العربيّة وليست بالإنكليزيّة ـ فهي تعتمد على رواية كونراد، لكنّها مستقلّة عنها في الوقت ذاته. وهي آسرة فعلاً.

روبنسون: قد يكون ذلك حلاً لمسألة المحلّيّة ككلّ في ما يخص العمل الفني. لأنّ ما وصفتَه يمكن أن يكون عملاً قويّاً جداً في السياق المحلي وعلى المستوى العالمي على حدّ سواء.

سعيد: بالتأكيد. وفي النهاية، لا أتفق هنا مع فكرة بوني. في مسألة التضاد بين المحلي والعالمي، أجد أنّ المحلي مثير أكثر للاهتمام من العالمي. تعتمد المسألة على النقطة التي تنظر منها. إذا نظرتَ إلى ذلك من وجهة نظر العالم المستعمَر، فستجد أنّه طالما يتم إنجاز العالميّة على حساب الأصلي (الأهلاني)، كما يقول فانون. سأعطيك مثالاً ممتازًا على ذلك ـ انظر إلى حالة كامو. كامو هو الكاتب الفرنسي الذي مثَّل العالميّة أكثر من أيّ شخص آخر في الثقافة الفرنسيّة الحديثة. تكشف القراءة المتمعِّنة لأعماله أنّ أحداث معظم أعماله الأدبيّة الكبيرة، أو حتى مجموعاته القصصيّة، تجري في الجزائر. لكنّها ليست من الجزائر. تُقرأ مثلما تُقرأ القصص الخرافيّة ذات المغزى عن الاحتلال الألماني لفرنسا. وإذا نظرتَ بتمعُّن أكبر بحثًا عن وجهة نظر الاستقلال الجزائري، الذي حدث بعد وفاة كامو عام ١٩٦٢، فستجد أنّ كامو، خلال أعماله كلّها بشكل عامّ، استخدم الخطاب الثقافي للمدرسة الفرنسيّة ـ التي أدَّت إلى العالميّة والظرف الإنساني ومقاومة النازيّة والفاشيّة، وكل ما إلى ذلك ـ كوسيلة لسدّ الطريق أمام ظهور جزائر مستقلّة... وبالطبع، يردّ جنيه على ذلك، لأنّه تطرَّق إلى المسألة ذاتها في «الشاشات»... **هنا بالتحديد** تكمن، على ما يبدو لي، أهمّيّة معرفة المحلي الذي يتمّ نقله إلى هذا النص، حيث يتمّ وضعه في حالته ومكانه. وهو لا يفقد عامل الإثارة بل يصبح أكثر إثارة، بالتحديد بسبب التعارض بين البعد والمدى العالميّين والسمعة من جهة، والظروف المحلّيّة الأكثر تعقيداً من جهة أخرى. ولعلّنا نعير ذلك اهتمامًا أكثر من اللازم...

مارانكا: أعتقد أنّنا نتحدَّث عن أمور غير متشابهة نوعًا ما. حياة الأدب والفكر العلماني العام أطول من حياة الدراما من ناحية النقاش والسياسة الداخليّة. أردتُ فقط الإشارة إلى مسألة، وهي أنّه ما دامت الدراما لن تضيف شيئًا إلى البرنامج العالمي، وما دمنا سنحصل فقط على مسرح محلي، وأنا أقوِّمه عاليًا أيضًا، فإنّه يعني شيئًا مختلفًا كليّاً. على سبيل المثال، ليس لدينا في الدراما مثقفون مسرحيون علمانيون بالمعنى الموجود في الأدب. معظم الخطاب والحوار والجدل حول القضايا المسرحية متعلِّق بآليات النقد في الصحف الشعبيّة، التي لا يوجد فيها أي جدل داخلي مثير للاهتمام، أو في المجلات المهمَّشة مثل مجلاتنا، أو في العالم الأكاديمي. لهذا السبب، لا تنطبق القضايا المسرحية على القضايا الثقافيّة ـ السياسيّة العامة بالطريقة التي تنطبق عليها المواضيع الأخرى المعالجة حاليًا، إن في المجال العلمي أو الأدبي. لذلك، أعتقد أنّ هذا النوع من الخسارة أهمّ بالنسبة إلى المسرح منه إلى الرواية.

سعيد: أعتقد أنّك محقّة تمامًا، وأعتقد ـ نعم، أنّي أفهم وجهة نظرك. إنّها طريقة أوسع لطرح الأمور.

***

تشاودهوري: بخصوص القانون ـ أقصد الفكرة التي تحدَّثنا عنها حول عدم استبدال قانون بآخر ـ يبدو لي أنّ ما ينقص في موقف كهذا هو أنّ الكثيرين لا ينظرون إلى كيف يتمّ تعليم هذه الأمور وكيف يتمّ تصويرها. إنّهم ينظرون فقط إلى ما يتمّ تعليمه.

سعيد: نعم، بالضبط، وكذلك إلى «**ما هو**» مهمّ. إنّ استثناء بعض الأسئلة مسألة في غاية الأهميّة.

تشاودهوري: لكن، يبدو الأمر وكأنّ المرء لا يريد الاستغناء عن شيء أعمق، أي عن نماذج معيّنة لتقويم النصوص. . .

سعيد: أدعوها نماذج التبجيل، فهي كذلك فعلاً.

تشاودهوري: يتمّ تحويل التبجيل إلى شيء آخر، ويتركك ذلك في موقع مهين في ما يخصّ النص أو العمل الفني أو أيّ شيء آخر.

سعيد: حسنًا، هذه إحدى المشكلات الأساسيّة في الجدل الأكاديمي بشكل عام، لكنّها غير مرتبطة ارتباطًا حقيقيّاً بالعالم الواقعي. إنّها مسألة نظريّة بشكل عام. لذلك مسألة الـ «ماذا»، مهمّة بالدرجة ذاتها من جهة. إنّها مطالبة بسلطة وأرض ما، وما إلى ذلك. أما مسألة الـ «كيف»، فقد باتت، كما تعلم، بلا ثقل نسبيّاً، أي أنّها أصبحت أسلوبًا ضمن أساليب كثيرة. سأعطيك مثالاً على ما أحاول قوله. انظر إلى النتائج واسعة النطاق التي توصَّلت إليها الدراسات الأميركيّة الأدبيّة والثقافيّة عمومًا، على ما أظنّ، من خلال «النظريات» في السنوات الثلاثين الماضية: البنيويّة، ما بعد البنيويّة، التفكيكيّة، الرمزيّة، الماركسيّة، الأنثويّة، وغيرها. جميعها بلا ثقل، من ناحية الفعاليّة. أقصد، كلُّها تمثّل خيارات أكاديميّة والعديد منها لا علاقة له بالظروف التي أنشأته. على سبيل المثال، إنّ الدراسات الخاصة بالعالم الثالث في الجامعة تختلف اختلافًا كليّاً عن سويينكا أو صالح الموجودين في وضع ما بعد كولونيالي خاص بهما، ويحاولان سرد تجربتهما الخاصة. فكما تعلم، عندما يتحدَّث ناقد مثل نغوغي عن دحر الاستعمار من العقل، نجد أنّ هذا يعني أمرًا مختلفًا بالنسبة إلى شخص كان في

السجن، وعاش تجربة الإمبرياليّة الجديدة، ومشكلات اللغة الأم مقابل اللغة الإنكليزيّة، إلخ. هذا أمر مختلف تمامًا عن قرار شخص آخر يقول: «حسنًا، سوف أتخصص في دحر الاستعمار أو في الخطاب الكولونيالي». هذه مشكلة عويصة، إذًا.

تشاودهوري: تعمل الأكاديميّة بنشاط كي تجعلها بلا ثقل. . .

سعيد: لا يمكنك، من ناحية، التخلُّص من ذلك كليّاً لأنّ الجامعة مكان طوباوي نوعًا ما. وهذه الأمور يجب أن تحدث إلى حدٍّ ما. لعلّ الفرق بين الظروف الأصليّة القويّة جداً والمستعجلة لأسلوب ثقافي ما، وتَحوُّله اللاحق خياراً نظريّاً في الجامعة، ضخم جداً.

تشاودهوري: أتعتقد أنّ عليها البقاء طوباويّة؟ لعلّ ذلك جزء من المشكلة، أي أنّ هذا نموذج تجاوز فائدته.

سعيد: أعتقد أنّنا في تلك النقطة حاليًا. نحن نشهد تحوُّلاً مثيرًا فعلاً للاهتمام. أعتقد أنّ معظم الطلاب، الطلاب الجيِّدين هنا، طلابي أنا ـ وأنا أعلم ذلك من صلتي المباشرة بهم ـ لم يعودوا مهتمّين بالنظريّة. إنّهم مهتمُّون بالسباقات التاريخيّة الثقافيّة التي رسمت ملامح نهاية القرن العشرين. بين العنصريّة والإمبرياليّة والكولونياليّة، هنالك أشكال مختلفة من السلطة، أنواع مختلفة من التحرير والاستقلال كما هي معكوسة في الثقافة، في الأشكال الجمالية، في الخطاب، إلخ. لذلك، أذهب إلى هناك. السؤال هو: كيف تربط ذلك بالتغيير الاجتماعي في زمن يبدو أنّ كلّ شيء فيه يسري بعيداً عن السباقات التي حددت تاريخ القرن العشرين حتى الآن ـ السباقات بين الاشتراكيّة والرأسماليّة، وهكذا دواليك. هذه لحظة مثيرة فعلاً للقلق. أعتقد أنّ المهمّ أن نكون استكشافيين.

مارانكا: في الحقيقة، ذكرتَ في مقالتك الصغيرة في الـ «غارديان» أنّك شعرتَ أنّ تاريخ الفلسفة والسياسة، أو التيار العامّ في الحياة الثقافيّة، يكاد يكون غير ملائم للتعامل مع الأوضاع الجديدة.

سعيد: أعتقد أنّه كذلك. أعتقد أنّه كذلك بالتأكيد.

مارانكا: ما هي الاتجاهات التي قد تتخذها تلك النظرة إلى الفنون والعلوم التي تتّحد في تفاهم جديد بطريقة أو بأخرى؟ إلى أين ترغب أن تأخذها في عالمك؟

سعيد: من دون الدخول في التفاصيل، أعتقد أنّك لو أخذت مسألة عامة تهمّك، العلاقة ما بين الثقافات، مثلاً، فستجدين أنّها تسير بوضوح في هذا الاتجاه. أي أنّ أصناف التماثل المختلفة بين عوالم منفصلة أو مختلفة سابقًا، مثل السياسة والتاريخ والجماليّة. لكن عوضًا عن تركها هكذا، يبدو أنّ تحويلات جديدة يمكن أن تكون مثيرة فعلاً للاهتمام ومهمّة. أحد هذه الأمور علاقات التكافل والتداخل. كانت لدينا نزعة، كما تعلمون، للنظر إلى التجارب من منطلق قومي. نقول إنّ هنالك التجربة البولنديّة، وهنالك التجربة الفرنسيّة، وهنالك التجربة الهايتيّة، وهنالك التجربة البرازيليّة. يبدو لي أنّ عهد الإخلاص للهويات القوميّة الأساسيّة والاهتمام بها انتهى. المثير للاهتمام هو الطريقة التي تفاعلت فيها الهويات القوميّة تاريخيّاً واعتمد بعضها على بعض - وكيف تُسهّل ذلك اللحظةُ الراهنة. أقصد أنّ العلاقة بين البرازيل وأمريكا الشماليّة دراماتيكيّة للغاية حاليّاً بسبب الوضع في الغابات الاستوائيّة. العلاقة بين إفريقيا الشماليّة وأوروبا الأم دراماتيكيّة للغاية الآن نظراً إلى وجود أعداد كبيرة من المهاجرين المسلمين في فرنسا.

لذلك، تدرك أنّ هنالك شمولية لا في الاستقرار، الذي كان المعيار السائد في الدراسات الاجتماعيّة، بل في الهجرات: تلك التحركات الضخمة من عالم إلى آخر. يبدو لي أنّ هذه مادة جديدة كليّاً، أي الدراسات حول اللاجئين مقابل الدراسات حول المؤسسات الثقافيّة المستقرّة، التي طالما اتّسمت بها صيغ العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في السابق. هذه نقطة رئيسيّة. النقطة الأخرى هي دراسة ما أسمِّيه بالتماثل والتكافل مقابل الدراسات التي تهيمن عليها القوميات والتقاليد القوميّة. الصراع بين القوى المنبثقة المختلفة القوميات مثل الإسلام، بات وجوداً قاريّاً تقريبًا، وجوداً عربيّاً، ووجوداً أوروبيّاً الآن. هنالك إعادة ترتيب كاملة للمسرح الثقافي، الذي لا يمكن فهمه إلاّ من منطلق تاريخي، في رأيي. بات من الممكن رؤية عناصر منه تشارك، مثلاً، في الصراع الذي تحدَّثتُ عنه قبل حوالى اثني عشر أو ثلاثة عشر عامًا بين أوروبا والشرق.

مارانكا: ألديك أفكار حول البين - ثقافيّة interculturalism وعلاقتها بالأداء أو أي شيء آخر مما تودّ التطرُّق إليه في أعمالك، إضافةً إلى نموذج [أوبرا] «عايدة» والمسرح التاريخي؟

سعيد: لا، ليس في هذه المرحلة، لأنّني غارق حاليّاً حتى أذنَيّ في مناطق «متنازع عليها» بين الثقافات. وأنا مع الأسف موصوم بذلك. بكلمات أخرى، أنا مخلوق تعتمد

اهتماماته على الصراع بين الثقافة التي وُلد فيها والثقافة التي يعيش فيها حاليًا. وهذه ظاهرة غريبة من نوعها. المسألة ليست فقط في أنّها ثقافات مختلفة، كما تعلم، بل هنالك حرب جارية وأنا أشارك فيها على كلا الطرفين. لذلك، يصعب عليّ الحديث عن البين ـ ثقافيّة، التي توحي بسلامة العقل وتأمُّل هادئ.

مارانكا: أترى أنّ البين ـ ثقافيّة نوع من الاستشراق؟

سعيد: حسنًا، في وسعها أن تكون كذلك. نعم، بالتأكيد. لأنّ هنالك مدًى كاملاً من المقبول وغير المقبول، في رأيي. لم نصل بعد، كما أظنّ، إلى هذه المرحلة التي نكون فيها قادرين على الحديث عن ذلك بلا انحياز، بطريقة لا تُبرز نُدبَ السباقات بين الشمال والجنوب، أو بين الشرق والغرب. أقصد، ما زال التقسيم الجغرافي للعالم منقوشًا بوضوح، على الأقلّ في نظرتي أنا إلى الأمور.

روبنسون: انطلاقًا مما قيل منذ قليل، يبدو لي أنّ هنالك بين ـ ثقافيّة جيِّدة وبين ـ ثقافيّة سيِّئة. لكنّي شعرتُ بالشلل بعد قراءة «الاستشراق».

سعيد: آسف على ذلك.

روبنسون: في كلّ مرة أتأمَّل فيها أو أفكر في ثقافة أخرى، أشعر أنِّي أفعل ذلك من منطلق دور «السلطة». لكن هل البديل لتلك السلطة يكون بمسافة أبعد أو عزلة أكبر؟ فأنا لا أريد ذلك.

سعيد: لا، لا، لا. لا أعتقد أنّ ذلك ممكن. كما تعلم، أعتقد أنّ أحد أكبر عيوب «الاستشراق» هو أنّه أوحى، ربما، بأنّه ما من بديل، أي أوحى بموقف مَن رفع أيديه عن المسألة. ليس هذا ما أردتُ أن أوحي به. وأعتقد أنّي قلتُ شيئًا من هذا القبيل في نهاية الكتاب. أي أنّ هنالك أمورًا «معطاة»، كما تعلم، أي نوع من الفوضى ومشاركة الجميع في كلّ شيء. المسألة فقط أنّي أفضِّل الاعتقاد بأنّ عدم المساواة بين المخبر من السكان الأصليين والأخصائي ذي العرق الأبيض، مثلاً، ليس ضخمًا إلى هذا الحدّ. لستُ أدري كيف من الممكن الحديث عن ذلك دون أن أبدو وكأنِّي أهنئ نفسي، لكن من المثير للاهتمام، بالنسبة إليّ على الأقلّ، أنّ «الاستشراق» أدَّى إلى أعمال كثيرة مثيرة للاهتمام تَخطَّتْه. ويعود ذلك

جزئيّاً إلى أنّ فكرة الاستشراق كانت تلوح في الهواء. حفّز الكتاب نوعًا معينًا من الوعي الذاتي لنتاج ثقافي كان يبدو مغلقًا أمام تحليل كهذا. وتكمن السخرية في أنّه لم يصبح أقل إثارة للاهتمام، بل أكثر إثارة للاهتمام. لذلك أعتقد أنّ تاريخ الاستشراق ـ ولا أقصد هنا الكتاب، بل الظاهرة نفسها ـ هو فعليّاً تاريخ ـ دعني أقلها هكذا ـ تاريخ الفوضى البشريّة، التي ليس في وسعنا العيش من دونها.

انظر، كلّما حاولتَ التفكير في الأمور بنوع من العولمة، الشرق مقابل الغرب، مثلاً، تجد معادلات مقنعة تقترح دائمًا انتصار الغرب. لهذا السبب نجح نايبول. أقصد، ذلك هو أساس جاذبيّة نايبول. يقول إنّ العالم مؤلّف من أناس يخترعون الهاتف وأناس يستخدمونه. أين هم أولئك الذين يستخدمون الهاتف؟ لا نعلم ذلك. كما ترى، يمكنك دائمًا الوقوع في الفخ؛ لكنّ سي. إل. آر. جايمس لم يقع أبداً في ذلك الفخّ، لأنّه قال إنّه إذا كنتَ رجلاً أبيض فبإمكانك القول إنّ لديك بتهوفن، وإنّ الرجل الأسود ليس من المفترض أن يستمع إلى بتهوفن، بل من المفترض أن يستمع إلى كاليبسو. هذا فخّ لا يمكنك الوقوع فيه. عليك أن تميِّز، وأن تستخدم ما تريد وأن تفكّر فيه على أنّه ملك للبشريّة أو الإنسانيّة جمعاء. لستُ أدري كيف بامكاني الوصول إلى تلك النقطة دون خوض صراع على مستوى محلي ومحدود جداً.

لذلك، على مستوًى معين، يبدو لي أنّ هنالك حاجةً إلى فهم تاريخي للسباقات المختلفة. ولهذا السبب لا أؤمن بـ «الدراسات الأدبيّة». لا أؤمن بدراسة الأدب الإنكليزي على حدّة. يجب النظر إليه مع أدب الهند الغربيّة، والأدب الأميركي، والأدب الفرنسي، والأدب الإفريقي، والهندي ـ أترى ما أريد قوله؟ أي التاريخ العميق لظروف إنتاج الثقافة، إضافةً إلى فهم عميق للمدى الذي تحتوي فيه كلّ وثيقة تاريخيّة على تاريخ سباق بين الحكّام والمحكومين، بين القادة والمقودين. وثالثًا، أن ندرك أنّنا نجني فهمًا عميقًا للطريق الذي نودّ سلوكه.

نقاش مع بوني مارانكا، مارك روبنسون، أونا تشاودهوري،

مجلة «Performing Arts Journal»،

نيويورك، ١٩٩١

ـ ٦ ـ

النقد وفنّ السياسة

أجرى هذا الحوار اثنان من طلابي السابقين، بعدما أصبحا شخصيَّتين بارزتين جداً، وبقيا صديقين لي. كانت تلك من أولى محاولاتي لتأمُّل حياتي شاباً في العالم العربي، وربطها بتطوُّري اللاحق على الصعيدين الفكري والسياسي.

إدوارد سعيد

* * *

إدوارد، هل بإمكانك أن تروي لنا عن القاهرة وأهميّتها الاستراتيجيّة لك، ثقافيًّا وسياسيًّا، في تطوُّرك الطفولي، وكمرتكز لفكرك العاصمي (metropolitan) على حدّ سواء؟

سأبدأ من النهاية، وليس من أولى أيامي هناك، لأقول إنّ القاهرة طالما بدت، بالتأكيد، المدينة العظيمة البديلة بالنسبة إلى شخص مثلي أمضى وقتًا طويلاً في المدن الغربيّة الكبيرة، وبخاصّة في نيويورك، ولكن في لندن وباريس أيضًا. إنّها، على الأقلّ من وجهة نظري، عاصمة عملاقة غير منظَّمة تقف بالمرصاد في شرق البحر المتوسط، وأعدّها في البداية نقيض الإسكندريّة. كانت الإسكندريّة، في الأدب وفي حياتي الشخصيّة، المكان الذي يذهب إليه المرء لرؤية نافذة على أوروبا، نظرًا إلى وجود جاليات أجنبيّة فيها، أعداد هائلة من اليونانيين والفرنسيين والإيطاليين والأرمن واليهود. وقد تركوا لديّ انطباعًا قويّاً جداً كشعوب تقطن

الإسكندريّة بشكل أساسي، إلى درجة أنّي ما زلت حتى الآن أستغرب وجود يونانيين في اليونان، وإيطاليين في إيطاليا، وهكذا دواليك. وبالطبع، الإسكندريّة لها صدًى أكبر من القاهرة في الغرب من الناحية الأدبيّة. لكنّي لم أشعر قطُّ بالراحة فيها. بدا لي أنّها لا تتمتَّع بروح الفوضى المنظّمة العابثة التي تتمتَّع بها القاهرة. لذلك، كان لديّ شعور بأنّ القاهرة هي البديل، بديلي أنا.

كما أنّ القاهرة، في تفكيري المطوّل بها، عبارة عن مدينتين. أولاً: المدينة القديمة، مدينة أبي الهول والأهرام، والبعد الفرعوني؛ مدينة ألقى الاهتمامُ الغربي الحديث الضوء عليها، وخصوصًا في فترة السادات وما بعدها. ركَّز السادات عن قصد على هذه الناحية من خلال إرسال معرض الفرعون توت عنخ أمون إلى الولايات المتحدة، فاصلاً بذلك مصر القديمة نوعًا ما، ومحوِّلاً مصر سلعةً للانتباه الغربي العام بطريقة جديدة. لكنّ المدينة الأخرى - وأكرِّر مجدَّدًا - غير المستوعَبة بشكل عامّ، غير المنطقيّة والتي يصعب وصفها بالنسبة إلى الغرباء، كانت حقيقيّة جداً جداً بالنسبة إليّ. فهي تشتمل على تجارب إسلاميّة وعربيّة وإفريقيّة ومناهضة للاستعمار، وأجزاء كثيرة منها لم تكن في متناول الغرب. لكنّ في إمكانك، حتى ضمن المدينة، فصل المدينة الكولونياليّة عن الجسد الأساسي، بحيث تحصل على مناطق أكثر تخصُّصًا مكوَّنة من مواقع مختلفة، مثل جزيرة الزمالك، التي نشأتُ فيها. وهي في الأساس كيان أوروبي تقطنه عائلات مثل عائلتي: شرقيّة، كولونياليّة، أقلّيّة، ثريّة. وهنالك أحياء أخرى في القاهرة، مثل غاردن سيتي، حيث السفارات الأجنبيّة، وحيث كانت السفارة البريطانيّة نواة السلطة الحاكمة المركزيّة التي كانت تُعَدّ القوة ذات النفوذ الموازي لنفوذ القصر خلال سنوات الاحتلال البريطاني بين الثمانينات من القرن التاسع عشر وعام ١٩٥٢. كان السفير البريطاني هو الشخصيّة الأبرز في هذا الموقع - المندوب السامي الذي يجسّده اللورد كرومر، إضافةً إلى كل أولئك المعارضين للحركة الوطنيّة المصريّة. لكن، بالتأكيد، طالما كانت هنالك قاهرة إسلاميّة تجتمع فيها ثروات ثقافيّة على المستوى اليومي، في أحياء مثل الجماليّة، شوبرة، بولاق، العتبة، باب اللوق.

ثمة أمر آخر أدركتُه منذ وقت قريب نسبيّاً، في السنوات الخمس عشرة الأخيرة تقريبًا، وهو وجود تيّار فكري قوي جداً في القاهرة، حيث طُرحت مسألة الهوية الثقافيّة المصريّة

وكيفية توارثها تاريخياً. ثمة أدب في هذا الموضوع صادفته أيضًا قبل فترة وجيزة نسبياً. حسين فوزي من الشخصيات المهمّة في هذا الخطاب، وهو عالِم جغرافيا أصبح لاحقًا عميد جامعة الإسكندريّة (على ما أعتقد). استخدم أنور عبد الملك طروحات فوزي على نحو بارع في «المجتمع العسكري المصري». كما حصلتُ قبل بضعة أيام على كتاب لعضو في البرلمان المصري يدعى ميلاد حنا، حيث يطوِّر هو الآخر فكرة الشخصيّة المصريّة والثقافة المصريّة بشكل مختلف عن مصر التي يعرفها الغرب، وعن الأعمال المنطقيّة المنفردة على مرّ قرون طويلة. هنالك تركيز ضخم على التكامل الثقافي للثقافة المصريّة وتميُّزها، وعلى كون مصر ظاهرةً بحدّ ذاتها، منفصلة عن البيئة العربيّة. جزءٌ من هذا الخطاب عائد إلى رُهاب الأجانب، وهو عبارة عن ردة فعل على عروبة الحقبة الناصريّة؛ فقد كان عبد الناصر هو القائد الذي ظهر ليجعل من مصر نقطة ارتكاز العالم العربي. لذلك، هنالك تراجع عن ذاك الخط في الأعمال التي ذكرتُها، لكنّها تشمل أموراً كثيرةً أخرى.

عودةً إلى السنوات الأولى من إدراكي للقاهرة: ترعرعتُ هناك، وأمضيتُ جزءًا كبيراً من شبابي هناك، لكن ليس كمصري. بالتأكيد، لم أشعر بأنّي مصريّ قط. وهنا تكمن غرابة المدينة تلك؛ فهي تسمح لك بالعيش فيها غريبًا دون أن تشعرك، بأيّ شكل من الأشكال، بأيّ تمييز جارح ضدّك، أو عدائيّة قد تكون عائدة إلى رهاب ثقافي وشخصيّة منغلقة سرّيّة. لم أشعر بذلك أبدًا، لكنّي، في الوقت ذاته، طالما شعرتُ بأنّي لستُ من المكان. وليس لأنّني لم أكن منه فعلاً، بل لأنّ المرء يستشعر في القاهرة وجود نظام مدني وثقافي غاية في التعقيد، ويحمل اسم القاهرة أو مصر. لم أنتمِ يومًا إليه، رغم أنّني كنتُ وما زلت قريبًا منه. إنّه مميّز فعلاً. لطالما أثارت اهتمامي كيفية التعبير عنه لغوياً، في اللكنة القاهريّة من اللهجة المصريّة. يظهر في الأفلام، ولاحقًا في الدراما التلفزيونيّة، والإذاعة، والكتابات الصحافيّة، بل وفي الأدب الشعبي المحلي، الذي اطلعتُ عليه على مرّ السنين.

ما أحاول قوله فعلاً هو أنّ ثمة مفارقةً غريبة في كون مدينة القاهرة مركزًا عاصمياً ضخمًا، وموقعًا بديلاً عظيمًا في الوقت نفسه، أولاً، لمصالح الغرب العاصميّ (metropolitan) في الشرق، وثانيًا، للإسكندريّة، المدينة المشرقيّة ذات القيمة العليا؛ وفي كون القاهرة في الوقت ذاته، وعلى نحو مدهش، مدينةً لا تفرض عليك وحدة نهائيّة موجودة

أصلاً. بكلمات أخرى، هنالك استرخاء في فكرة القاهرة ـ كما أدركتُها أنا بالتدريج على الأقلّ ـ يسمح لهويات من شتّى الأشكال بالتواجد بلا عجلة ضمن هذا الكلّ. إنّها فكرة غير واضحة لكن بإمكانك الشعور بها فعلاً. شتى أشكال التواريخ والروايات والتواجدات تتقاطع وتتعايش بطريقة أسمِّيها «طبيعيّة». هذا ما يعرّف، بالنسبة إليّ، المدينة الممتعة. فهي ليست باريس، المدينة المخطط لها بدقة لتكون مركزًا إمبراطوريّاً، ولا لندن، بضخامتها المعروضة بحذر، بل مدينة توفِّر تبادلاً مسترخيًا بين تواريخ متعدِّدة، غير كاملة، مدمَّرة جزئيّاً، موجودة وغير موجودة جزئيّاً، متسابَق عليها ومتنازَع عليها، لكنّها ما زالت تحيا بهذه الطريقة الآسرة، برأيي. لذلك، باتت القاهرة ترمز، بالنسبة إليّ، إلى رؤية أكثر جاذبيّة بإمكاننا أن ننظر بها إلى التاريخ. أيّ ليس بالضرورة أن ننظر إليه باعتباره شيئًا تديره تصنيفات دقيقة، أو أنظمة تضمينيّة وعمليات تكامليّة، بل من خلال قائمة لما يمكن إعادة بنائه. والقاهرة تتطلَّب جهداً محدَّدًا لإعادة البناء. سأعطيك مثالاً آخراً على ذلك.

كنتُ في القاهرة أخيرًا، وكنتُ أعدّ عملاً عن الراقصة الشرقيّة العظيمة تحية كاريوكا. أردتُ الحصول على وثائق من أجل كتابة المقالة. وكنت في حاجة إلى صور. إذًا، من أين يمكنني الحصول على صور؟ حسنًا، تحية كريكوا كانت قد تطلَّقت أخيرًا. وكان زوجها السابق، الذي يصغرها سنّاً بثلاثين عامًا، قد هجرها، آخذاً معه كلّ ممتلكاتها. أخذ جميع أفلامها، كلّ ما كُتب عنها، إضافةً إلى كلّ صورها. لم يبق لديها شيء. تعيش وحيدةً في شقة صغيرة. لذلك، ذهبتُ إلى أرشيف السينما المركزي في وسط القاهرة برفقة مخرجة أفلام وثائقيّة، وهي امرأة لبنانيّة. التجربة التي أنا على وشك سردها الآن لا يمكنها أن تحصل إلاّ في القاهرة. ذهبنا إلى هناك معًا، ودخلنا شقّةً في مبنًى للمكاتب في وسط القاهرة (وهو على مقربة من المكان حيث كان مكتب والدي سابقًا). وقلتُ: أبحث عن مواد حول أفلام تحية كاريوكا ـ فقد قالت لي تحيّة بنفسها إنّها شاركت في مئة وتسعين فيلمًا ـ يا لها من أفلام كثيرة! ـ لأكتشف أنّه لم يبق شيء موثّق في أيّ مصدر مطبوع حول ذلك. كنت قد اتصلتُ مسبقًا بالمكان وطلبتُ الموادّ الموجودة (حول ذلك) في الأرشيف، لكنّ المرأة، التي جمعت لي بعض الأشياء، ذهبت لتزور صديقة لها في المستشفى، والملفّ في درجها المقفول، لذلك لا يمكنني الحصول عليه. فقلتُ: «لكن، من المؤكد أنّ هنالك ملفّاً أكبر من ذاك، من حيث

جاءت بهذه المعلومات». فقال لي الرجل الموجود هناك إنّ بإمكاني النظر في المكتبة؛ فذهبتُ إلى هناك. لديهم مكتبة بحجم مكتبتي هنا تقريبًا. قال لي الدليل الذي رافقني: «ها هي هناك. تلك هي الكتب». فسألته: «كيف يمكنني أن أجد الأفلام التي شاركت فيها؟» فأجاب: «ماذا تقصد؟ شيء مثل لائحة؟» فقلت: «لا، بل كاتالوج فيه المصادر حول الأفلام». فقال إنّه لا علم لديه، وتوجَّه بطلبه إلى امرأة بدت وكأنّها أمينة المكتبة. وسألتها بدوري: «هل لديكم قائمة بالأفلام؟» فقالت: «أفلام ماذا؟» فقلت: «أفلام، مثل فيلم تحية كاريوكا الشهير «لعبة الست»». قالت: «لا، نحن لا نفعل الأمور بهذه الطريقة». فسألتها: «حسنًا، ما هي الطريقة التي تفعلون بها الأمور؟» أجابت: «لدينا لائحة بالأفلام التي أُنتجت في مصر». قلت لها: «حسنًا، هل بإمكاننا الحصول عليها؟» قالت: «لدينا فقط حتى عام ١٩٢٧»، وناولتني مجلّدًا. كان منظّمًا بطريقة عشوائيّة تمامًا. فالتفتُّ إلى الرجل، الذي بدا وكأنّه يعرف من أنا (وهو الرجل الذي رافقني إلى هنا)، وسألتُه: «ماذا تعمل؟» أجاب: «أنا ناقد سينمائي وأعمل هنا». «هل لديك أيّة صور؟» أجاب: «نعم، أعتقد أنّ لديّ صورةً لتحيّة». قال إنّه يقوم بدراسة حول روايات نجيب محفوظ التي أنتجت أفلامًا. فذهب إلى مكتبه، وأخرج من الدُّرج رزمة من الصور، حوالى ستين صورة أو ما شابه، وبدأنا نتصفحها، وفي النهاية وجدنا واحدةً لها. يبدو أنّها مثَّلت فيلمًا عن إحدى روايات محفوظ من الفترة المتوسطة، ولذلك كانت لديه صورة لها. سألته: «ما عنوان الفيلم؟» لكنّه لم يكن يعلم ذلك. قلَب الصورة ونظر إلى ملاحظات مدوَّنة على الجهة الثانية ـ بما فيها عنوان الفيلم، على الأرجح ـ لكنّه لم يتمكَّن من قراءة خطّ يده. وقال إنّه سيعثر على المعلومات ليعطيني إياها. سألتُه: «متى صُوِّر الفيلم؟» لكنّه، مجدَّدًا، لم يكن يعلم.

شعرتُ بنوع من «اللَّخْبَطة» الروتينيّة إضافةً إلى لامبالاة تامة. كيف يُعقل ألاّ يعرف كلّ تلك الأمور التي سألتُه عنها؟ لكنّ ذلك هو الوضع الذي يعيشه الناس. إذا أردتَ فعلاً أن تبعث الحياة في تاريخ القاهرة أو تعيد بناءه، فسوف تتمكَّن من ذلك، على الأرجح. والدليل على ذلك هو تلك المرأة اللبنانيّة التي كانت معي، والتي اضطربت كثيراً، لأنّني لم أحصل على ما أريد، فعادت إلى الأرشيف، وأمضت يومًا كاملاً هناك ـ وذلك لطف وكرم منها ـ كي تساعدني. جمعت لائحةً فيها ثمانون أو تسعون فيلمًا من أفلام كاريوكا وأعطتني إيَّاها.

كان كلّ شيء مكتوبًا بخطّ اليد. لم تكن هنالك أيّة أجهزة حاسوب. لكنّ معظم الأشياء كانت موجودة، بل إذا لم تكن موجودة، فلديك **شعور** فعليّاً بأنّها كذلك. المسألة هي كيف تسترجعها، وهذا بحث فردي بشكل أو بآخر، لأنّه ما من مشروع اجتماعيّ وجماعيّ رسمي، مثلاً، لحفظ تاريخ الأفلام المصريّة، التي كانت حتى فترة وجيزة هي التجربة السينمائيّة المركزيّة في العالم العربي بأكمله. وما كان في الإمكان أن يحدث ذلك. فلا وجود للبنية التحتيّة اللازمة أو التنظيم. لديك، عوضًا عن ذلك، مشاريع فرديّة متحالفة، قامت لأسباب مختلفة لكنّ مصالحها مشتركة.

ثمة شعور بنوع من هدر الطاقة، لكن من دون أي شعور بالفقدان.

نعم، دون شعور بالخسارة. أنا أشعر بالخسارة لأنّي قادم من هنا، ولديّ موعد عليّ الالتزام به، وأمور من هذا القبيل، لكنّ الأمور لا تسري بهذه الطريقة في اقتصاد تلك المدينة.

وماذا عن الجماعيّة، الجماعيّة السياسيّة، على سبيل المثال؟

هنالك أشكال كثيرة من الجماعيات المترابطة والمتشابكة، والمتنافسة في بعض الأحيان، على ما أظنّ. العديد منها مبنيّ، بالطبع، على النقابات. فمصر، رغم كلّ شيء، بلد عصري، والقاهرة مدينة عصريّة من نواحٍ عديدة، وهي أكثر تطوُّرًا بكثير من أماكن أخرى في العالم العربي. هنالك إدراك متطوِّر للمجموعات والمصالح النقابيّة ـ جماعة السينما، ومجموعات الكتّاب، المحامون، انتهاءً بالمجموعات المهنيّة والحرفيّة المختلفة؛ ويعود تاريخ بعضها إلى ألف عام. وهي تتقاطع الآن مع المجموعات الإسلاميّة الحديثة المنشإ ببنيتها التحتيّة الخاصة بها، واقتصادها، ومنظماتها السياسيّة والاجتماعيّة والتعليميّة، إلخ. كما لديك التجمُّعات الحكوميّة، المؤسسات والهيئات الحكوميّة، كمجلس الشعب، مثلاً، والحزب الحاكم ومؤتمره. وعلى المستوى المحلي، لديك، برأيي، المجموعات الموجودة في أحياء القاهرة التي تبلورت هويّتها قبل مئات السنين، في بعض الحالات. منطقة خان الخليلي، على سبيل المثال. ثمة روائيّ يدعى جمال الغيطاني، وهو من الشخصيات المصريّة التي أعرفها جيِّدًا، وهو من تلامذة محفوظ الأصغر سنّاً. إنّه يكتب، كما كان يفعل محفوظ، عن أحد أحياء القاهرة، الجماليّة، في أعمال مثل «زيني بركات». ثمة أدب بأكمله ووعي خاص بتلك

المنطقة، وهذا بحدّ ذاته عبارة عن جماعيّة، عن مجتمع مهني حرفي ـ «المقهى، الإسكافي، صانع الآنية النحاسيّة . . . كلّهم موجودون، ولكلٍّ وظيفته». ليست لديَّ أدنى فكرة عن كيفيّة عملهم معًا، لكنّهم يفعلون ذلك، وبوسعك رؤية عملهم في اقتصاد المدينة. وبالطبع، يهيمن على ذلك كلّه ليس فقط جامع الأزهر ومسجد سيِّدنا الحسين، بل والأنماط الأكثر قسوة، كتلك المتعلِّقة بصلة الدولة بالسفارات، بالقوى الغربيّة واعتمادها عليها. ثمة علاقة اعتماد إمبريالي، وهنالك متاهة معقدة من الروابط الموجودة في القاهرة على المستوى المحلي والمناطقي. ومن ثم، تجد أنّها تتقاطع مع الأحزاب الإسلاميّة وأحزاب المعارضة الرسميّة، بالإضافة إلى المنظمات الصوفيّة المختلفة. إنّه أمر تأمّله في غاية الاستثنائيّة.

الأمر الأصعب قليلاً بالنسبة إليّ هو اللغة، اللغة العربيّة، وبخاصّة اللغة المحكيّة. بالنسبة إليّ ـ قد يكون ذلك تشويهًا من طرفي، لأنّي سمعتُ تلك اللغة للمرةً الأولى، عندما كنت أتعلّم القراءة والكتابة ـ إنّ لغة القاهرة، وهي لهجة محكيّة، فريدة من نوعها، وتنفرد بها القاهرة. إنّها غاية في البلاغة، غاية في الدقة، غاية في الوضوح. إنّها مختلفة تمام الاختلاف عن كلّ اللهجات العربيّة الأخرى. إنّها، إلى حدّ ما، لغة مشتركة (lingua franca)، نظرًا إلى أنّ البرامج الإذاعيّة باللغة العاميّة، وكذلك البرامج التلفزيونيّة والأفلام السينمائيّة التي كانت تُبثّ وتُعرض في العالم العربي بأكمله، كانت جميعها بهذه اللهجة. يبدو لي أنّها عملة مشتركة محدَّدة، مرتبطة بدورها بالقرآن والإسلام، دين الدولة. كما أنّ اللهجة القاهريّة مرتبطة بتاريخ أدبيّ عربي فصيح، وخصوصًا بتقاليد مصر ذاتها، التي لها تقاليدها الأدبيّة الخاصة، وكتّابها، وقوانينها [الأدبيّة]، بخاصّة في الفترة المعاصرة. كان فوز محفوظ بجائزة نوبل مهمّاً جداً بالنسبة إليّ. فهو أحد قمم هذه اللوحة المدنيّة التي هي القاهرة، والتي لعبت دورًا ضخمًا ليس فقط في العالم العربي، بل وفي تنقيباتي الشخصيّة في الثقافة العصريّة.

لنبق في موضوع القاهرة، هل يمكنك الحديث عن السيرة الذاتيّة الروائيّة التي تكتبها عن شبابك؟

أعدّها مذكرات، وقد وقّعتُ توّاً عقداً لكتابتها. لكن، ليس بوسعي الحديث الآن عمَّا ستكون عليه بالتحديد. إنّه نص لا يكون موجودًا إلاّ بالأداء، وليست مسألة يسهل عليَّ

وصفها. لكنّه بالتأكيد محاولة، مثلاً، لربط ـ حسنًا، سأقول لك، ـ أصداء خياليّة وقصصيّة. الكثير منها مبنيّ على التالي: شعور في طفولتي بالمشاركة غير المدركة للذات، بلا معرفة، أو بلا معرفة كافية؛ يعود ذلك إلى أسباب عديدة متعلقة بالتعليم الذي تلقيته وبعائلتي وبالممنوعات المفروضة عليّ. يساروني شعور بأنّي أنتمي إلى حجيرات صغيرة مختلفة أدَّت بي إلى شوارع الكولونياليّة، وأتت بي في نهاية الأمر إلى هذا البلد. هنالك حركة دائمة من النظام الإنكليزي إلى مسار الثقافة الغربيّة. جزء مما أحاول القيام به هو إزالة الستار عن أمور كنت أجهلها آنذاك، لأرى ما إذا كان في وسعي القيام بذلك، لأنّي لا أستطيع الاعتماد إلاّ على التخمين والذاكرة والخيال. المسألة المثيرة للاهتمام في هذا المشروع هي الانضباط الذي فرضته على نفسي أثناء كتابتي لهذا الكتاب، بحيث لا أريد أن يرى القارئ، عند النظر إلى تلك السنوات، وعيًا سياسيّاً أو برنامجًا سياسيّاً أتميَّز به الآن، إن كنتَ تفهم قصدي. لا أريد القيام بذلك. أريد التركيز على محور القاهرة ـ القدس ـ بيروت، وهو الجوّ الذي نشأتُ فيه، بطريقة ما ـ قبل ـ سياسيّة، لكن بحيث تكون هنالك مكانة ما للواقع السياسي الحاليّ بشكل مجازيّ أو ضمني، بشكل معلّق.

أيمكنك الحديث عن مشاعرك تجاه الناصريّة في أيام شبابك؟ إلى أيّ مدًى كانت حادّة؟

جاءت الناصريّة، بالنسبة إليّ، كتطوُّر لاحق. صعد عبد الناصر إلى السلطة بعدما كنتُ قد غادرتُ مصر لأذهب إلى مدرسة داخليّة في الولايات المتحدة. لذلك، طالما رأيتُ الناصريّة من منظور الخارج على المجتمع. بقيت عائلتي في مصر بعد عام ١٩٥٢ لفترة طويلة، لكنّ ثورة ١٩٥٢، مثلاً، قامت بينما كنتُ هنا، في هذا البلد. لذلك، طالما كان عبد الناصر شخصيّةً أدركتها من خلال خطاباته، ومن خلال القراءة عن مآثره في الصحافة الغربيّة. كان، بالطبع، مدانًا هنا ووضعه يرثى له بشكل عامٍّ. كانت علاقتي بالناصريّة علاقة من خلال وساطة أيديولوجيا سياسيّة متحفظة، إن صحّ التعبير، جاء بها عبد الناصر نوعًا ما. هذا ما أدخله عبد الناصر ليس فقط إلى حياة الناس في الشرق الأوسط، بل وإلى حياتي أنا. عند النظر إلى الوراء، تسحرني إعادة النظر في علاقتي مع أيام الناصريّة الأولى، بين ١٩٥٣ و١٩٦٠ مثلاً، والتي كانت هي السنوات الأخيرة التي زرت فيها مصر وأنا أحمل الإقامة

[المصـريّة]، لأنّني لم أذهب إلى هناك بتـاتًا بين ١٩٦٠ و١٩٧٥ . لم تطأ قـدمـاي ذلك البلد طوال تلك الفترة، خمسة عشر عامًا .

خلال السنوات ما بين ١٩٥٥ و١٩٦٠، سنّ عبـد الناصر قوانين التأمـيم، التي أثّرت بشكل مباشر في عمل أسرتي . أعلن عبد الناصر أنّ «الاشتراكيّة العربيّة» تستهدف طبقة التجار الأجانب التي كان والدي ينتمي إليها، والتي كان من أعـمدتها الرئيسيّة . أدخل عبد الناصر نوعًـا من القلق والخـوف تشرّبتُـه، بالطبع، من مـجرّد وجـودي بقـرب والدي . كـان قلقًـا من القيود الجديدة على التجارة والاقتصاد والمجال المالي، وكلُّها أمور شارك فيها والدي بشكل كبير . وأنا ضخّمتُ المسألة، بطريقة غير طبيعيّة وعاطفيّة للغاية، لتصبح أزمة المجتمع بأكمله . لكن، أحد الأمور المثيرة للاهتمام حدث في السنوات الثلاثين الماضية، وبدأ بشغف في نهاية السبعينات ليُصبح أكـثر وضـوحًـا في العـامين الماضيين، هو عـودتي إلى مـصر وتمكُّني من التخلُّص من الفكرة المصطنعة نوعًا ما حول مـجتمعٍ في أزمة، لأرى كيف اختلط عبد الناصر ومصر بطرق أخرى مثيرة للاهتمام .

هنالك كتب بأكملها في مصر اليوم عن جهاز مخابرات عبد الناصر، التي حسبت أنّها تهدِّدني بشكل حصري وتجعلني أشعر بالعجز التامّ . شعرتُ بأنّي ضحيّة سلبيّة ومعزولة، بأنّي هدف القـمع الناصري . لكنّي لم أكن قد اكتشفتُ بعـد كم من أصدقائي دخلوا السجن . أحد أقرب أصدقائي، الذي أهديت إليه كتابي «مسألة فلسطين» قُتل عام ١٩٦٠ أو ١٩٦١ . كان عضواً في الحزب الشيوعي، وقد ضربه رجال الاستخبارات في عهد عبد الناصر حتى الموت . لذلك، يمكنك القول إنّ علاقتي بالقاهرة، مركزاً لمصر تحت عبد الناصر، كـانت علاقة مدّ وجزر بالغة التعقيد . كنتُ غير واعٍ نسبيّاً لما يجري فعلاً . كنتُ أرى عبد الناصر آنذاك ـ رغم أنّي كنت معـجبًا به كقائد عربي ـ من خلال منشور مصالح عائلتي؛ أما الآن، فأرى في ذلك عصابًا لم أحْسِن التعامل معه . فأنا إما كنت قلقًا على ثروة أسرتي، أو خلقتُ شخصيّة خارقة للعادة، شخصيّة القائد القومي العربي الذي تحدّى الغرب والإمبرياليّة؛ وهنالك عدم دقة في كلتا النظرتين بالطبع . كان عبد الناصر، في الحقيقة، في توتُّر دائم مع مجتمعه، وهذه مسألة لم أرها إلاّ لاحقًا .

كانت مغروسة في تاريخك الخاص.

نعم. ولكن ليس كي أتعامل معها عندئذ.

لنتابع باهتمامات مشابهة، لكن على أرضيّة مختلفة. ذكرتَ منذ قليل كيف نشأتَ في العالم العربي في وضع بالغ الغرابة.

نعم، في شرنقة.

ثم جئتَ إلى الولايات المتحدة، وأمضيتَ معظم حياتك هنا. ذهبتَ إلى [جامعة] برينستون، وإلى [جامعة] هارفرد، وأصبحتَ غربيًّا إلى أقصى حدّ يمكن تخيُّله، أتقنتَ الثقافة الغربيّة بطريقة استثنائيّة جدًّا، في رأيي. كانت الإنسانيّة الغربيّة، كي نصنّفها تصنيفًا ملائمًا، غاية في الأهمّيّة بالنسبة إليك من الناحية الفكريّة. انتقدتَ بشدّة في أعمالك خلال العقد الأخير الاستشراق والإثنوغرافيا، لكنّك لم تفعل ذلك بالطريقة ذاتها التي انتهجها أورباخ، مثلاً، ولوكاش، وبلاكمور، وأدورنو. كلّ الشخصيات تلك، رغم أنّها لم تكن مرتبطةً بشكل مباشر بالمشروع الاستشراقيّ، كانت جزءاً من خطاب الإنسانيّة الغربيّة، الذي كان جزءاً لا يتجزّأ من المشروع ذاته.

بوسعي أن أجد لك في كتابات كلّ واحد من الأسماء التي ذكرتَها ـ باستثناء لوكاش، ربما، فمعلوماتي عنه أقلّ، أقصد عن آرائه في العالم غير الغربي ـ أمثلةً على تركيزهم المفرط على العرقيّة. أشرتُ في عمل كتبتُه عن بلاكمور إلى تأمُّلاته التافهة بعض الشيء حول العالم الثالث. فقد كان، في نهاية المطاف، ضمن بعثة من مؤسسة روكفلر إلى العالم الثالث. كان ذلك في عهد جون فوستر دلس والحرب الباردة، لذلك كان تأثير السياق معيقًا كليّاً تقريبًا. والوضع ذاته ينطبق على أورباخ. ترجمتُ إحدى مقالاته الأخيرة «علم اللغة والأدب العالمي» (Philology and Weltliteratur) بالتحديد لأنّها بدت لي تأمُّلاً مثيرًا للاهتمام حول أعماله، وأيضًا بسبب تشاؤمه بخصوص «هجوم» كلّ هذه اللغات والثقافات «الجديدة»، غير الأوروبيّة في معظمها، والتي لم يكن لديه ما يقوله البتة عنها، باستثناء أنّها كانت تخيفه بطريقة ما. لم يكن يدرك بتاتًا أنّها في الحقيقة قد تنذر بمستوًى جديد من النشاط الثقافي، في العالم الثالث مثلاً، لم يكن موجودًا في السابق.

رغم أنّه أمضى فترة الحرب العالميّة الثانية في اسطنبول.

لم تكن هنالك أيّة صلة ملحوظة بين أورباخ واسطنبول بتاتًا. كان موقفه أثناء وجوده هناك موقف حنين إلى الغرب، ألهمه الجلوس وكتابة عمله العظيم الذي أنقذ الإنسانيّة الغربيّة ـ «المحاكاة» (Mimesis). أنا أعي ذلك تمامًا. لكن، ما حاولتُ القيام به ـ ربما بطريقة عاطفيّة نوعًا ما، إنّما عن وعي تام، أو لعلّها أصبحت واعية في السنوات الأخيرة ـ هو الكشف عن الهفوات ونقاط الضعف التي تركّز على العرق. لعلّي فعلتُ ذلك لأنّي معجب بجهد توسيع نطاق أعمالهم إلى قضايا مثيرة للاهتمام بالنسبة إليّ. بكلمات أخرى، أنا لا أردّ على أسئلتهم، بل أوسّع نطاق أعمالهم لتشمل مجالات تجنبوها، مستخدمًا بعض أساليبهم في البحث، تعاملهم مع النصوص، أو **اهتمامهم** بها، وأعتقد أنّ ذلك هو العنصر الأساسي هنا. إنّه نوع من الوسواس، الذي يمكنك أن تسميه إنسانيّة، على ما أظن. إذا خفّضتَ ذلك الطابع تدريجيًا، وحررته من حمولته الانتصاريّة المزعجة، فسيتبقّى لديك أمر يستحقّ المحافظة عليه أكثر من غيره. المسألة الوحيدة التي أشعر بتقصير من ناحيتي فيها هي فشلي في الربط بما فيه الكفاية، في رأيي، بين الإنسانيين الغربيين، ونظرائهم في العالم غير الغربي.

لكنّي بدأتُ القيام بذلك في عمل جديد أكتبه بعنوان «الرحلة إلى الداخل» (The Voyage In). . . لعلّني أرسلته إليك. جميع الأشخاص الذين تطرّقتُ إليهم في المقالة كتبوا وفقًا للتقاليد الغربيّة، كما تعلم، لكنّ أول شخصيتين، سي. إل. آر. جايمس وجورج أنطونيوس، يعدّان الغرب شيئًا يمكن أن تكون لك به علاقة إيجابيّة فعلاً. أما الجيل اللاحق، فكانت علاقته عدائيّة لا محالة. لكن، رغم ذلك، هنالك فهم، لدى الجيل الأسبق، لجوهر الغرب. من هذه الناحية، بدأتُ أستخرج أنماطًا من خلفيتي الغريبة، لا خلفيتي العرقيّة بقدر ما هي خلفيتي غير الأوروبيّة.

يكمن أحد أسباب محاولتي القيام بذلك في رغبة إنهاء ما بدأه أورباخ وأدورنو وغيرهما، والذي أعدّه غير كامل بسبب التركيز على العرق وانعدام اهتمامهما بذلك الجزء من العالم الذي ربيت فيه. لذلك، أحاول جذب الانتباه إليه. لكنّها أيضًا محاولة لطرح نظرة متطوّرة حول الاستشراق، إدراكًا منّي أنّ بعض أعمالي، وخصوصًا «الاستشراق» وكذلك «في تغطية الإسلام»، بدت لبعض القرّاء غير الحذقين وكأنّها تطرح صراعًا مشوّشًا بين الشرق

والغرب، بين الإسلام والمسيحيّة، بين ثقافة الغرب وثقافة العالم الثالث ـ كمجموعة تناقضات. لطالما حُسِبْتُ كاتبًا لسيناريو كهذا؛ فقد قال نقّاد كثيرون معادون لي إنّ هذا ما أريد قوله **فعليًّا**، وإنّي أَعمل من أجل بعث الأهلانيّة، وإنّي أتحمّل إلى حدّ ما مسؤوليّة صعود الأصوليّة الإسلاميّة، إلخ.

هذا ما تسمِّيه في محاضراتك حول الإمبرياليّة «سياسة اللوم». إنّهم يلومونك أنت على سياسة اللوم.

على المرء أن يدرك أنّ بعض مشاعره لا تصبح واضحةً فكريّاً إلاّ في ما بعد. إنّها لا توفِّر مسارًا فكريّاً باستطاعتك اتباعه إلاّ لاحقًا جداً. يقول دوبوا، على سبيل المثال، إنّ من المهمّ جداً بالنسبة إلى الرجل الأسود في أميركا البيضاء أن يكون دقيقًا في التمييز في الثقافة البيضاء بين نواحي الثقافة البيضاء التي تشكّل العدوّ وبين تلك التي يمكن المرء التحالف معها، والاستفادة منها، إلخ. هذا هو موقفي فعليّاً من الناس، كالذين تحدَّثنا عنهم. عوضًا عن القول إنّهم جميعًا من طرف، ونحن جميعًا من الطرف الآخر، قد تكون هنالك صيغة أخرى للمشاركة في اللعبة على مستوى التمييز والإتقان الفكري والثقافي، بحيث تكون العلاقة مختلفةً عن علاقة الخصام والتعارض المحض.

أنت تطلق على ذلك «سياسة الترجمة العلمانيّة».

نعم، بالضبط.

أيمكنك أن تفسِّر لنا ما الذي تقصده بهذا المفهوم؟

سأعود إلى بدايته التي شرحتُ تاريخها في المحاضرة الثالثة حول الإمبرياليّة. نقيض الإمبرياليّة هو، بالطبع، ظهور الوطنيّة. الوطنيّة عبارة عن أمور كثيرة جداً جداً. إحدى نواحيها، بالطبع، عبارة عن ظاهرة ردّة فعل. إنّها تأكيد للهوية، حيث من المفترض أن تحمل إشكالياتُ الهوية موجةَ الثقافة بأكملها، وكذلك موجة النشاط السياسي. وهذا ما حصل في المراحل الأولى من النضال الوطني ضدّ الاستعمار الأوروبي. بوسعك رؤيّة ذلك في تجربة الجزائر، وفي التجربة الماليزيّة، وفي التجربة الفيليبينيّة. بوسعك رؤيته في مناطق مختلفة من العالم العربي، وبالتأكيد في منطقة بحر الكاريبي. هنالك تركيز على نحت هوية أمة أو شعب

مقاومة لكنَّها متكاملة بحدّ ذاتها (كما في «الزنجيّة» لسيزير). لكن، يبدو لي أنّه رغم الميّزات الأساسيّة، هنالك قيود ضخمة في ذلك من الناحية الفكريّة، وكذلك السياسيّة. هذه القيود متعلقة بتصنيم الهوية الوطنيّة. لا تصبح الهوية الوطنيّة صنمًا فقط، بل تتحوَّل وثنًا، بالمعنى الذي استخدمه بيكون ـ إله الكهف والقبيلة. من ثم، يولّد ذلك، في رأيي، أو يؤدِّي إلى صعود ما أسميه شعوراً دينيّاً يائسًا. ليس هذا كلّ شيء في ما يخص تصاعد الأصوليّة، مثلاً، في العالم الإسلامي، أو في العالم المسيحي، أو في العالم اليهودي، لكنّه أحد عناصرها المهمّة.

مقابل ماذا؟

فكرة العلمانيّة. يعود ذلك إلى أشخاص حقيقيين. يصنع الرجال والنساء تاريخهم الخاص، لذلك يجب أن تكون هنالك إمكانيّة لترجمة ذلك التاريخ من منطلق علماني، حيث يُنظر إلى الأديان على أنّها رمز لمشاعر مدفونة بالهوية، بالتضامن القبلي، «العصبيّة» بتعبير ابن خلدون. لكنّ للدين حدوداً في العالم العلماني. وجود مجتمعات أخرى يحدّ كثيراً من الفرص. على سبيل المثال، حينما تؤكِّد هويةً ما، سوف تَنتهك هذه الهويةُ حرمةَ الهويات الأخرى الموجودة في الفراغ ذاته أو في فراغات مجاورة. يرمز ذلك، بالنسبة إليّ، في العالم العربي، إلى مشكلة أجِّلت من جيل إلى جيل، ألا وهي مشكلة الأقليات القوميّة. لا أقصد بذلك الفلسطينيين فقط، والذين تبيَّن أنّ إنكار وجودهم كان من أبرز الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الصهيونيّة، بل كذلك مشكلة اليهود كمجموعة قوميّة، والتي بدأ الفلسطينيون الآن فقط محاولة إيجاد حلول لها في السياق الإسلاميّ الأوسع. كما هنالك مشكلات كثيرة واضحة خاصَّةٌ بمكانة الأرمن، والأكراد، والمسيحيين، والأقباط المصريين. وضع كلّ هذه المجموعات غاية في التأجّج. لذلك، للتعامل مع هذه القضايا، يبدو لي أنّنا في حاجة إلى رؤيا علمانيّة وإنسانيّة، مبنيّة على فكرة التاريخ البشري لا كنتيجة لتدخل إلهي، بل كعمليّة أبطأ بكثير مما تسمح به عادةً سياسة الهوية. الصراع حول الشعارات التي ترفعها الهوية الوطنيّة أو الدينيّة أو الثقافيّة أسرع بكثير. من الأسهل تضميد جراح التشكيلات التي تنتج منها: الهويات المعدَّة للحرب التي تشكِّل لنفسها تقاليد عائدة إلى الصليبيين، أو الحقبة الفينيقيّة، أو الحقبة الهلينيّة. عدّدتُ هنا حالات فعليّة للأقليات الاجتماعيّة والدينيّة في العالم العربي، حيث الجدل حول الأصالة المبالغ في أقدميّتها (والوهميّة عادةً) غاية في التأجّج، خلافًا

للترجمة العلمانيّة التي تطالب بالتمييز التاريخي وبنوع من العلم المتأنّي. يوحي ذلك بنوع من الترجمة المعقّدة. ويطالب، قبل كلّ شيء، وتلك هي المسألَة، بإمكانات سياسيّة وثقافيّة وفكريّة للمجتمع، بحيث لا تكون معرّفة جغرافياً وتجانسياً.

كلّ ذلك مبني على أساس القوة الاستثنائيّة، والفشل الاستثنائي، للنموذج الجغرافي للسياسة الإنسانيّة. فما الذي ينتجه ذلك النموذج؟ إنّه ينتج، على سبيل المثال، ما يصفه بول كارتر في «الطريق إلى خليج بوتاني»، أي كيف تبلورت كينونات بأكملها من خلال عمليات التسمية والجدولة الجغرافيّة؛ المثال الذي ينطلق منه هو مثال الـ«كابتن كوك» وأستراليا. ذلك جزء كبير فعليّاً من تاريخ الكولونياليّة. وهذا، بدوره، يؤدّي إلى ظهور حركات مقاومة مستعدَّة للحرب، التي بدورها ـ وهنا تكمن مأساة القوميّة ـ تتحوَّل كينونات متجانسةً، مجتمعات خياليّةً، تستولي مجدَّدًا على الهويات الجغرافيّة التي رسمها الإمبرياليون. كانت اتفاقيّة سايكس بيكو، مثلاً، هي الأساس الذي نشأت عليه جميع الدول العربيّة الموجودة اليوم ـ العراق، سوريا، لبنان، الأردن، فلسطين ـ بحركاتها الوطنيّة «الصغيرة». ثم تحوّلت [هذه الحركات] كينونات ملموسةً مستقرّةً، وبني عليها جهاز قمعي، جهاز الأمن الوطني ودولة الحزب الواحد. لذلك، على المرء النظر إلى ما بعد الجغرافيا للوصول إلى تلك المجموعات الأخرى التي تتخطّى الحدود القوميّة، والمبنيّة على مثال الترجمة العلمانيّة والعمل العلماني. أنا لا أقترح، بالتأكيد، أن يصبح الجميع نقّادًا أدبيّين؛ هذه فكرة سخيفة. لكن على المرء أن يعير انتباهًا معيّنًا للنسيج الكثيف نوعًا ما، نسيج الحياة العلمانيّة، التي لا يمكن زجَّها تحت شعار الهوية الوطنيّة، والتي لا يمكن إجبارها على التجاوب مع الفكرة الزائفة الشديدة الارتياب القائلة بوجود حدود تفصل بين الـ«نحن» والـ«هم». فهي عبارة عن تكرار للنموذج الاستشراقي القديم القائل بأنّ كلّ الشرقيين متشابهون. بالطريقة ذاتها، لدينا الآن ردة فعل «استغرابيّة»، أي أنّ البعض يقول إنّ الغرب متراصٌّ، كلّه متشابه، معارض لنا، منحطّ، ماديّ، سيِّئ، إلخ. تقترح سياسة الترجمة العلمانيّة أسلوبًا للتعامل مع تلك المشكلة، أسلوبًا لتجنُّب أشراك القوميّة التي وصفتُها منذ قليل، من خلال التمييز بين أشكال «الشرق» المختلفة وأشكال «الغرب» المختلفة، بين الطرق المختلفة التي أدَّت إليها وحافظت عليها، وما إلى ذلك.

فلنبقَ على الخطّ ذاته. ما هو شعورك تجاه ردّ غاياتري سبيفاك السلبي على سؤال «هل يمكن المرؤوسين الكلام؟»

سمعتُها تتحدَّث كثيرًا عن ذلك. هذه ردَّة فعل من طرفها على فكرة أنّ في الإمكان إجبار المرؤوسين على الكلام. ولذلك، إنّها رمز جديد نوعًا ما في برنامج خطابات الهيمنة.

هذا يحصل بالتأكيد.

بالطبع. هذا إمكانٌ حقيقيّ. لكن، يبدو لي أنّ موقفها يهمل، أو لا يأخذ على محمل الجدّ بما فيه الكفاية، ظهورَ مجموعات مختلفة، وغير مرتبطة من نواحٍ عديدة، ابتداءً من دراسات المرؤوسيّة، وانتهاءً بمحاولات مختلفة لمجموعات ترجمة سياسيّة في الشرق الأوسط وأميركا اللاتينيّة وإفريقيا والكاريبي. على سبيل المثال، يبدو لي أنّ بعض فئات المعارضة المصريّة مثيرة فعلاً للاهتمام من هذه الناحية؛ فهي تجمع بين الماركسيّة والأهلانيّة، إضافةً، نوعًا ما، إلى أميّة الخطاب الماركسي أو ما بعد الماركسي في الغرب. أو تذكُّر الجهود البسيطة في الكاريبي. يبدو لي أنّ سي. إل. آر. جايمس يشير بأصابع الاتّهام بوضوح إلى الفكرة القائلة إنّ المرؤوسين دمًى تعدّ خطابها على طريقة الغرب.

وبمناسبة الحديث في هذا الموضوع، كان سي. إل. آر. جايمس هو الجدّ الأعلى لكمّ هائل من الأدب الكاريبي المستقلّ والمثير جداً للاهتمام. وينطبق الأمر ذاته على حركة المعارضة السوداء في أميركا، أو على حركة حقوق المرأة في هذا البلد. بالطبع، أنتجت كلتاهما ببغاءات ومقلِّدين وما إلى ذلك، لكنّها أنتجت أيضًا خطابات بديلة مهمّة جداً تتداخل لا محالةَ مع خطابات الهيمنة. لا يقلل ذلك البتة من قوتها واستقلاليّتها. وينطبق الأمر ذاته على أفريقيا، وعلى أعمال مثقّفين مختلفين، شعراء وروائيين. لا أقصد الجدل الجاري حول عدم الحديث بلغة غربيّة، والقائل بأنّ علينا الحديث بلغتنا الأصليّة كي نحافظ على هويّتنا. أقصد الفلاسفة الإثنولوجيين والإثنوغرافيين الأفريقيين المختلفين، إضافةً بالطبع، إلى عدد من الحركات السياسيّة غير المعنيّة بوضع إله من الماضي على العرش، إله أنتجه الغرب بشكل أساسيّ. إنّها حركات تسعى وراء معادلات جديدة، عمليّات سياسيّة جديدة. بوسعك أن تجد ذلك في الهند، وفي اليابان، بالتأكيد. يبدو لي فعلاً أنّ الخوف، وهو خوف حقيقيّ

فعلاً، من أنّ المرؤوسين قد يكونون مجرَّد شكل جديد للإمبرياليّة، لا يأخذ بعين الاعتبار وجود بديل حقيقي لهذه النتيجة، والتي كانت الانتفاضة رمزًا لها في السنتين الماضيتين أو السنوات الثلاث الماضية.

ما تطرحه فعليًّا هو نوع من الأمميّة؟

هذه كلمة مبهمة أكثر مما يجب. فلنقُل إنّ العمليات الجديدة هذه تجري في سياق دولي بشكل عام. بكلمات أخرى، لا يستطيع المرء أن يضع إصبعه على المسألة التي يتحدَّث عنها في سياق واحد لا غير، أو في فراغ جديد ونقيّ تمامًا. تكمن قوة الظاهرة التي أتحدَّث عنها في أنّها تحدث في أماكن كثيرة مختلفة، وأعتقد أنّك إذا أخذتَ كلّ تلك الأماكن مجتمعةً، يمكنك اعتبارها أمميّة. لكنّي مصرّ على أنّ لها جذوراً عميقة جداً على الصعيد المحلي والقومي.

إذًا، السياسة التي تنصح بها ليست مهدًا لقيم عالميّة؟

لا، بتاتًا. أعتقد أنّ الحديث عن «قيم عالميّة» ينتج عاطفيّة تعيدنا إلى أيام الأدب المقارن. على سبيل المثال، يسترسل وودبيري Woodberry، أول بروفيسور أميركي للأدب المقارن في [جامعة] كولومبيا عام ١٨٩٢، في الحديث عن مجموعات من العلماء والمحامين الذي يراقبون (أظنني أستشهد به بدقّة تقريبًا) الساحة بنوع من الحياديّة الفوقيّة، بحبّ عامّ وشامل للإنسانيّة بأكملها. هذا هراء تامّ. ليس هذا ما أتحدَّث عنه.

دعنا نأخذ الموضوع خارج سياق الأدب المقارن، ولنعط مثالين على الأمميّة: أولاً، مسألة الاشتراكيّة الأمميّة، ابتداءً بماركس ونهاية القرن التاسع عشر، مروراً بنقطة معيّنة في مرحلة لينين، وانتهاءً بمنتصف العشرينات، مثلاً؛ وثانيًا، اللحظة الأمميّة الحقيقيّة، التي تحدِّد كلّ ما قلتَه وتجعله ممكنًا، أيّ لحظة دحر الاستعمار، وهي أمميّة بحقّ، وما زالت مستمرّة حتى الآن. أين تضع نفسك، أو نشاطك، أو العمل الذي تعدّه جديراً بالمتابعة، من المشروع السياسي الذي ما زال مستمراًّ؟

المسألة هي أنّ دحر الاستعمار، كما أتحدَّث عنه، عبارة عن نقطتين. يمكنك القول إنّ النقطة الأولى عبارة عن استنزاف الإمبراطوريات الكلاسيكيّة بعد الحرب العالميّة الثانية. بدأت هذه العمليّة، بالتأكيد، قبل ذلك، في الفترة التي تلت الحرب العالميّة الأولى، واستمرّت ثم

وصلت ذروتها في ما أسميه باحتفالات الجلاء والاستقلال. وأهمّها، بالطبع، كان في منتصف ليلة الخامس عشر من آب (أغسطس) ١٩٤٧. كانت تلك هي اللحظة الأهم، والتي يشعر المرء بنوع من الحنين إليها. لكنّ النقطة الثانية إشكاليّة أكثر بكثير. فهي لم تنته بعد فعلياً، لأنّ الصراع على الإمبراطوريات ما زال مستمراً حتى يومنا هذا في مناطق أخرى من العالم: إيرلندا، جنوب إفريقيا، فلسطين. أي أنّ دراما دحر الاستعمار من المفترض أن تصل حدّ الذروة بالاستقلال، وهذا ما حصل بالفعل في أماكن محدَّدة. لكنّه لم يحصل في أماكن أخرى؛ فهو ما زال مستمراً. إنّ الجزائر أحد الأمثلة على النضال المستمرّ من أجل الحرّيّة، وهو الآن يأخذ أشكالاً تراجعيّةً خطرة. في بداية الستينات حصل ذلك أيضًا في فيتنام وفلسطين وكوبا، وكلّ المستعمرات البرتغاليّة في أفريقيا. وكان هنالك ظهور جديد لنوع من السباق الكولونيالي المنبعث في الإمبراطوريّة الأميركيّة أو المجاورة لها مثل تشيلي ونيكاراغوا، إلخ. العمليّة مستمرة هناك بطرق مدهشة، لا على شكل صراعات كولونياليّة فقط، بل في مسرحية نيوكولونياليّة واتكاليّة، وصندوق النقد الدولي، وفخ الديون، إلخ. تلك هي المشكلة، إذًا. أي إنّه استمرار للعمليّة الكولونياليّة التي لم تستطع حركة دحر الاستعمار التغلّب عليها. هذا ما يهمّني، أوّلاً.

في الوقت ذاته، في العالم الذي تحرَّر من الاستعمار، وكذلك في العالم الذي يمشي على خطاه نحو التحرير، ما زال هنالك ما أسميه ديالكتيك الاستقلال والتحرير. أي القوميّة التي لم تحقِّق تحرُّرًا فعلياً، وهي آليّة هدفها الواضح الاستقلال الوطني على شكل دولة تقليديّة أو شبه تقليديّة تعاني مرض سلطة من نوع جديد. مرض السلطة في دولة مثل إيران مختلف عنه في دولة مثل العراق، أو عنه في دولة مثل ماليزيا، ومختلف جداً عنه في الفيليبين، وهكذا دواليك. إنّ إقبال أحمد من القلة التي حاولت الحديث عن ذلك بطريقة تصنيفيّة. لكن، بما أنّي ضد ذلك، أعتقد أنّ المشروع المستمرّ هو ذلك الذي ينوّه إليه فانون، والذي يظهر هنا وهناك، لكن ليس على نحو منظّم، في أعمال كابرال، أو سي. إل. آر. جايمس. يجب أن تكون هنالك إمكانيّة لدى المرء للحديث بشكل أكثر إثارةً للاهتمام حول ما ذكرناه سابقًا، أن يكون قادرًا على القيام بترجمات أكثر دقّة للتجمّعات السياسيّة والفكريّة المختلفة، حيث المسألة ليست مسألة استقلال، بل مسألة تحرير، وهما مسألتان مختلفتان تمامًا. لم يحصل بعد

ما يسميه فانون بعمليّة الاعتناق، التحوُّل، تحوُّل الوعي الوطني وعيًا سياسيّاً واجتماعيّاً. إنّه مشروع غير منته، وأعتقد أنّ عملي انطلق من هنا.

القضيّة الفلسطينيّة هي الموقع الأكثر إلحاحًا، بالنسبة إليّ، في هذه الإشكاليّة. انتقلنا، خلال فترة تجربتي السياسيّة الشخصيّة ونشاطي السياسي المباشر، من الهدف القائل بدولة علمانيّة ديموقراطيّة واحدة، إلى التحوُّل الضخم الذي حصل في الجزائر في تشرين ثاني (نوفمبر) من عام ١٩٨٨، والذي شاركتُ فيه. حوّلنا أنفسنا من حركة تحرُّر إلى حركة استقلال. تحدَّثنا عن دولتين، عن دولة إسرائيليّة ودولة فلسطينيّة. النضال السياسي الأساسي متعلِّق الآن بثمن التزامنا الإراديّ بالاستقلال الوطني. هذه مأساة، سخرية، مفارقة جميع الحركات المناضلة ضدّ الإمبرياليّة والاستعمار. أي أنّ الاستقلال مرحلة يجب المرور بها. الاستقلال، بالنسبة إلينا، البديل الوحيد لفظائع الاحتلال الإسرائيلي المستمرة، الذي يهدف إلى إبادة الهوية الوطنيّة الفلسطينيّة. لذلك، السؤال، بالنسبة إليّ، هو: ما الثمن الذي علينا أن ندفعه مقابل الاستقلال ـ إن حصلنا عليه أصلاً ـ وما هي أهداف التحرير التي علينا التخلّي عنها؟ لا أقصد البتة «تحرير» إسرائيل، أو كلّ فلسطين. أتحدَّث هنا عن أنفسنا كحركة، كشعب. ما الثمن الذي علينا أن ندفعه من ناحية التحرير المؤجّل؟ يتعلَّق ذلك بمشكلات محدَّدة جداً. ما الذي سنفعله بخصوص الملايين الثلاثة من الفلسطينيين الذين ليسوا من الضفة الغربيّة والموجودين في الشتات؟ ما هي المعادلة اللازمة لتلك المسألة؟ ما الثمن الذي سندفعه من ناحية الحلول الوسطى مع جيراننا: الأردن، إسرائيل، سوريا، مصر، إلخ.؟ وماذا عن الشريك الأكبر، الولايات المتحدة؟ ففي النهاية، هذه مرحلة تهيمن عليها الولايات المتحدة، خصوصًا بعد الردّة التي يعاني منها الاتحاد السوفييتي على الساحة العالميّة. يقارن الكثيرون منّا غورباتشوف بالسادات. بالمناسبة، ليست هذه فكرة ألكساندر كوكبيرن فقط؛ لقد اقتبسها عن السياق العربي حيث انسحاب الاتحاد السوفييتي (الذي لم يكن يومًا حليفًا رائعًا أو حتى مفيدًا) جعل الأمور أكثر سوءاً.

بما أنّك ذكرتَ الانتفاضة، فهل يمكنك قول المزيد عنها؟

دعنا نبدأ بالطريقة التي تمّ فيها تكييف الانتفاضة، وطرحها على شاشات التلفزيون الأمريكيّة. لننظر في تصريحات توماس فريدمان الأخيرة بأنّها مجرَّد سلسلة من عمليات

منفردة من رمي حجارة، وزجاجات حارقة، إلخ. في الحقيقة، ليست سلسلة عمليات منفردة. لا يمكن النظر إليها بهذه الطريقة. إنّها إبداع لكينونة سياسيّة رمزها الحجارة. إنّها إبداع لقوة بديلة، لا يمكنك تشغيلها أو إطفاؤها. يقول شامير: «سوف نسمح بإجراء انتخابات، إذا توقّف العنف». يوحي الحديث عن الانتفاضة، أقصد الانتفاضة كنموذج، وكأنّها عبارة عن رماة حجارة يمكن منعهم عن ذلك، يوحي بوجود متلاعب وراء الكواليس يدير النضال، أو يوحي بأنّها مجرّد سلسلة عمليات عمياء بلا أساس اجتماعيّ ينتجها. لذلك، يقول شامير وغيره: عليكم أن تتوقفوا، لأنّنا سوف نعرض عليكم ما يسترضيكم، أي سنمنحكم انتخابات ما دمنا سنحافظ، بالطبع، على السيطرة من خلال الاحتلال. ترجمتي لذلك هي أنّ علينا أن نعرض الانتفاضة على أنّها بديل، تشكيلة متصاعدة، قرر الفلسطينيون الموجودون تحت الاحتلال أن يعلنوا من خلالها أبسط مستويات استقلالهم عن الاحتلال بتوفير أشكال جديدة للحياة، أكثر ممّا هي نماذج يديرونها بأنفسهم ويطوّرونها، ولقد قاموا بذلك بالفعل.

هذه حركة ثقافيّة كاملة.

بالضبط. إنّها حركة ثقافيّة تقول إنّنا لن نتعاون، ولا نستطيع الاستمرار بالعيش تحت الاحتلال، ولذلك علينا إعالة أنفسنا بأنفسنا. بما أنّهم أغلقوا المدارس، علينا أن نوفّر مدارسنا بأنفسنا. جعلوا الخدمات الصحّيّة صعبة المنال من خلال فرض ضرائب مرتفعة على المستشفيات، لذلك علينا توفير خدمات صحّيّة بأنفسنا. أحد أهداف نظام القوانين الإسرائيليّة هو إهانة الاقتصاد الفلسطيني ومعاقبته من خلال ضبط الزراعة، بحيث لا يمكنك زرع شجرة، أو شجرة مثمرة، لا يمكنك حفر بئر، إلخ. بلا إذن من الإدارة الإسرائيليّة التي لا تمنحك إياه، أو تجعل الحصول عليه غايةً في الصعوبة. لذلك، رغم مصادرة الأراضي، وبناء شبكة من المستوطنات المهيمنة المحميّة من قبل الجيش الإسرائيلي، هنالك إمكانيّة لدى الفلسطينيين لتوفير بديل زراعي. يزرعون حدائقهم الخاصة، ويستخدمون بيوتهم لتقديم خدمات إيصال الطعام إلى المنازل من خلال تشكيل أفران جماعيّة، واستخدام الأطفال لإيصال الطعام بطريقة جديدة لا يسهل على الجيش الإسرائيلي السيطرة عليها. لكنّها ما زالت محدودة جداً.

لا تخضع هذه الشبكة الجديدة للتنظيم [الإسرائيليّ].

صحيح. حصل الأمر ذاته في أجزاء من الضفة الغربيّة باتت مناطق محرَّرة. اكتشف الجيش الإسرائيلي الآن أنّ هنالك أماكن لا يمكنه دخولها بلا خسارات فادحة. يرسلون حرس الحدود ليقوم بأعمال عنيفة. يقتل حرس الحدود، في نوع من العربدة التدميريّة، أكبر عدد ممكن من الناس. لكنّ ذلك يثبت، في رأيي، وجود هذه المناطق المحرَّرة التي كانت ـ ولو لفترة ـ غير خاضعة للاحتلال الإسرائيلي. إذاً، النتيجة مدهشة للغاية. يمكننا رؤيتها من خلال الاتصالات، من خلال استخدام الاتصالات التي بات الفلسطينيون يتقنونها. هنالك عالم ريفي فلسطيني بأكمله، بالتأكيد، لكن، إضافةً إليه، هنالك نظام متكامل من أجهزة «الفاكس» والهواتف، التي تسيطر عليها الشركات الأمريكيّة الضخمة، لكنّها لا تهيمن عليها بشكل كامل. أحد أهمّ إنجازات الثورة الفلسطينيّة كان إتقانها لشبكة اتّصالات. إنّها مدهشة فعلاً. وقد عملت خلال حصار بيروت بأكمله. كلّ هذه الأوضاع التي من المفترض أنّ الحصار الإسرائيلي يسيطر عليها، كانت مختَرَقةً كليّاً. إنّها شبكة اتصالات لا سابق لها.

يمكننا، إذاً، رؤية كلّ هذه الأمور. نرى دولة جديدة تظهر بطريقة محدَّدة جداً. ما نقوله، نحن الفلسطينيون، هو أنّنا بتنا نمارس تحريرنا وحق تقرير المصير. أعلنّا الدولة؛ الدولة باتت موجودة. نحن لا نريد، أو لسنا بحاجة لاعتراف الآخرين بنا، رغم أنّ ثمانين أو تسعين دولة اعترفت بنا. المسألة الآن، كما أراها، ليست ما إذا كانت الانتفاضة ستتوقف، فهي لا تقبل الإلغاء. إنّها عمليّة دفعتنا بشكل كبير في اتجاه إدراك الذات، والاستقلال، والتحرير الوطني. السؤال هو: متى سيلحق بنا الآخرون، أسيحصل ذلك أم لا؟ المشكلة العظمى هي أنّ أزمة الخليج أعادتنا سنوات عدّةً إلى الوراء. كانت القيادة ضعيفة وغير كفؤة إلى حدّ لا يصدَّق. الوضع مظلم فعلاً الآن.

خطرت على بالي مسألتان، بينما كنتَ تتحدَّث. دعني أسألك، أولاً، حول المسألة الأكثر محلّيّة. تحدَّثتَ عن الاتصالات. كتبتَ بغاية البلاغة عن السيطرة على الصحافة، وكيف يتمّ تصوير النضال من أجل الاستقلال في العالم الثالث، وبخاصة الثورة الإيرانيّة، والفلسطينيّة أيضاً، في الصحافة الأميركيّة، أو في «الصناعة الثقافيّة». لكنّ كلّ ما قلتَه منذ قليل هو نصف الحقيقة. فكرة أدورنو بأنّ نظام الإنتاج الثقافي العام مهيمِن بشكل تام ومسيطَر عليه، هو مجرّد جهاز صحافة، ويمكن تعبئته بطريقة مختلفة تماماً.

إحدى الأنشودات الجماعيّة التي نسمعها في الصحافة، وهي عبارة عن مُنتَج جهاز الدعاية الإسرائيليّة فعلاً، هي أنّ الكثير مما يحصل، يحصل بالفعل بسبب وجود التلفزيون. هم يلقون اللوم على التلفزيون. لهذا السبب نصح كيسنجر بأنّ إحدى طرق إيقاف الانتفاضة تقوم على منع الصحافة من تغطيتها ـ هذا هراء تام.

لنسترسل في هذه الفكرة، ما موقفك من إمكانات الاتصالات العامة، دعنا لا نسميها صناعة ثقافيّة؟ أين يجب التدخُّل؟ كيف يتم طرح رواية مضادة، قصة أخرى، وجه آخر للأحداث؟

إحدى نواحي فشل الكتابات اليساريّة في الصحافة ـ وهذا ينطبق ليس فقط على أدورنو وهوركهايمر، بل على جميع نقّاد الهيمنة البارزين، بمن فيهم ماركسيّة ألتوسر وماركسيّة فريد جيمسون ـ هو أنّ هنالك نوعًا من الافتتان بتقنيات الهيمنة. أصبح فوكو بالتأكيد كاتب الهيمنة. بكلمات أخرى، خيال العرب عبارة عن روايات لانتصارات القوى المهيمنة عليهم. موقع المقاومة مدمَّر كليّاً. مقابل ذلك، لدينا أناس مثل غرامشي ورايموند ويليامز، الذين ينطلقون من رؤية أقلّ تنظيمًا بكثير. أشعر بقرابة أكبر نحوهما.

أولاً، هنالك شعور بهشاشة إنجازات الصناعة الثقافيّة أو الجهاز المهيمن. ففي النهاية، من الممكن تفكيكه أو تجنُّبه أو استخدامه لأهداف مختلفة، تمامًا كما تم وضعه في السابق. ما من شيء لا مفر منه أو ضروري. إن كان موجوداً، فيمكن تفكيكه. ثانيًا، بغضّ النظر عن مدى هيمنة جهاز ما، ليس بوسعه الهيمنة على كلّ شيء. يبدو لي ذلك التعريف الأساسي للعمليّة الاجتماعيّة. لذلك، تشومسكي مخطئ جزئيّاً في ما يقوله. فهو يرى أنّ كلّ المعلومات مسيطَر عليها من قبل الصحافة المرتبطة ليس فقط بالشركات الضخمة، بل وبالصناعة العسكريّة، وبالحكومة، بالتأكيد، والمثقّفين المتآمرين في هذا البلد. هذا التحليل ليس كافيًا. هنالك فرص لا تحصى (بما فيها جهوده هو الشخصيّة الضخمة) للتدخُّل والتغيير، تحدث داخل المجتمع. لا يتوجَّب عليك بالضرورة البدء من البداية دائمًا، تلك هي المسألة. بإمكانك استغلال التطوُّر المفرط لهذا الجهاز المهيمن، وأن تتدخل بشكل استراتيجي في لحظات محدَّدة. على سبيل المثال، في حالة الفلسطينيين، حيث الصورة المطروحة غير كاملة، بإمكانك محاولة إكمالها، أو بإمكانك استغلال التناقضات العميقة في المجتمع. قد تنتج

عمليّة كهذه شخصًا مثلي، وطنيّاً فلسطينيّاً ملتزمًا من جهة، لكنّه، بسبب تعليمه وانتماءاته الفكريّة، شخص من النخبة. اتحاد هذين الأمرين يجعل ظهوري على شاشات التلفزيون ممكنًا لأتدخّل بالطرق التي حاولتُ التدخُّل بها. لا أقول إنّ ذلك هو كلّ شيء، أو إنّه أحدث تغيُّرات مهمّة جداً. لكنّك تشعر، على الأقل، بأنّك قادر على مقاومة الهيمنة وتغيير الوضع، وأن تمنح نفسك وغيرك الأمل.

المسألة الأهم، من وجهة نظري، كانت غياب نظريّة رئيسة للقيام بذلك. أعتقد أنّ تلك كانت مشكلة المارسكيّة، أو الأمميّة البروليتاريّة. يبدو لي أنّ محاولة اختراع أو تشكيل خطاب ملائم بملامحه العامة، وسلطته المفصّلة، لقوى الصحافة الجديدة، أو القوى الاجتماعيّة الجديدة خارج أوروبا، لم يحقِّق نجاحات باهرةً. يبدو لي أنّ تناقضات كثيرةً فاتته، إضافةً إلى فوضى هذا الزمان، إلخ. ، والعديد منها سببه القوميّة، التي لم يقل ماركس عنها شيئًا. في الصراع بين القنفذ والثعلب، يكون الثعلب، بمعنًى ما، الأكثر إثارة للاهتمام. هنالك حاجة إلى صيغة للمضيّ قدمًا تكون أكثر انفتاحًا، وتحلُّلاً، وحركةً. لهذا السبب، فكرة دولوز حول البدويّة مثيرة للاهتمام إلى هذا الحدّ. وهذه، بالنسبة إليّ، أداة مفيدة أكثر وتحريريّة أكثر. الكثير مما نتحدّث عنه غير مصنّف. يمكنك القول إنّه صراع بين المصنّف وغير المصنّف. لا أرى حاجة إلى خطاب رئيسي ولا إلى التنظير للكلّ.

سوف أضغط عليك قليلاً في هذه المسألة، إن سمحتَ لي. أنت محقّ تمامًا في مسألة النقطة الأولى حول النظريّة الماركسيّة. فقد جاءت قبل أوانها، وتغيَّرت أمور كثيرة في غضون ذلك. لكن، من جهة أخرى، ولهذا السبب أركّز على فكرة الأمميّة، في ظلّ قوة المعارضة، في ظلّ الإمبرياليّة العالميّة ـ غرانادا كانت مثالاً على ذلك، وكذلك كوبا ونيكاراغوا وفييتنام وغيرها ـ لا تستطيع حركات النضال المحليّة تلك الصمود وحدها، وقد فشلت، على الأقلّ في تنفيذ الكثير من وعودها. كلّ هذه البلدان عبارة عن حطام اقتصادي. ويعود ذلك إلى فشلها في التجمُّع في فدراليّة مضادة للإمبراطوريّة الأوروبيّة ـ الأميركيّة. من الواضح أنّ الدولة الفلسطينيّة، أيّاً كانت، سوف تواجه المعارضة الواسعة ذاتها، التي ستحاول خنقها وهي ما تزال في المهد، إن جاز التعبير.

باستثناء أنّ القضيّة الفلسطينيّة أقامت، بسبب وجود جاليات مهمّة في الشتات ـ فلسطينيّة ويهوديّة على حدّ سواء ـ بعداً دولياً يربطها بجنوب إفريقيا ونيكاراغوا، إلخ. جزء كبير من العمل المثير للاهتمام في العقد الأخير متعلّق برسم خارطة شبكات الارتباط بين فلسطين ونيكاراغوا، على سبيل المثال. لذلك، لدينا مسودّة للعلاقات التي تشكّل أساسًا لشبكة علاقات بآخرين.

على المرء أن يأخذ بالحسبان (أتحدَّث هنا فقط عن الولايات المتّحدة) وجود مصالح محلّيّة مختصّة بقضايا منفردة، وتعكس ـ ويا للمفارقة ـ خطابًا مهيمنًا متعلّقًا بتقسيم العمل في استراتيجياته المضادة. إنّ دعم نيكاراغوا، أو بالأحرى دعم الساندنيستا والمعادي للكونترا، مختص بذلك، والسلفادور مختصة بأمر آخر، وجنوب أفريقيا بأمر ثالث. علينا إيجاد طريقة لربط هذه المجموعات السياسيّة بعضها ببعض في هذا المجتمع؛ لا يجوز تأجيل ذلك. وفلسطين مهمّة من هذه الناحية. يعود ذلك جزئيّاً إلى كونها النقطة التي يتمّ دائمًا إنكارها لأسباب عدة ولكونها القاسم المشترك. لعلّك لاحظت أنّ في إمكان الناس أن يتحدثوا عن نيكاراغوا وجنوب إفريقيا، لكنّهم يجدون صعوبةً جمة في شمل فلسطين. ما إن تبدأ بطرحها حتى تكون فلسطين هي الحال التي يُنظر إليها على أنّها خطيئة وفوضويّة بعض الشيء. ولهذا السبب أعدّ الجهد الفكري المبكر غاية في الأهميّة.

ثمة صلة، من ناحية تجارة الأسلحة ونظريات العصيان المضاد إلخ.، بين الكونترا والسعوديين والإسرائيليين ـ تلك الصلة المتعلّقة بقضيّة إيران ـ كونترا، والتي لم يُنظر إليها بدقّة كافية. المسألة ليست فقط أنّ هنالك واقعًا عامّاً، بل أنّ هنالك أيضًا منظوراً نظريّاً وفكريّاً مهمّاً علينا إبرازه من خلال ما أسميها العولمة في دراسة النصوص. لهذا السبب، مثلاً، لا تهمُّني كثيراً فكرة الأدب الوطني (من جنسيّة معينة): الأدب الإنكليزي، الأدب الفرنسي، وهكذا دواليك، باستثناء ما يتركه من آثار. كلّ تلك التخصصات التي نتعامل معها أثناء عملنا، إن أعجبنا ذلك أم لا، لم تعد تهمّني كثيراً، كما لا تهمّني مجالات مثل التاريخ وعلم الإناسة، إلخ.، كمجالات دراسة بحدّ ذاتها، لكنِّي مهتمّ بالعلاقات التي تربط بعضها ببعضٍ. هذا الجهد الفكري إذًا، وأنا أتحدَّث هنا عن نفسي فقط، هو النتيجة المباشرة لتجربة

وجوديّة وتاريخيّة تمّ من خلالها معاقبتنا نحن الفلسطينيين، إذ فرضت الإمبرياليّة علينا الريفيّةَ والعزلةَ. كما فعل ذلك المجتمع بالتحديد بقوله إنّ علينا التخصص لنصبح «أخصائيين في منطقة ما». علينا مقاومة أيديولوجيا الفصل والاستثناء والتمييز هذه. لكن، ليس بوسعك أن تقاومها على مستوًى، وأن تكون خجولاً أو لبقًا على مستويات أخرى. يجب أن تخاض هذه المعركة على جميع الجبهات. أعتقد أنّنا في تلك النقطة بالتحديد الآن.

يبدو أنّ ما تقوله هنا، وما قلتَه في أماكن أخرى، هو أنّه نظرًا إلى أنّ الإمبرياليّة بنت جزءًا كبيراً من العالم كما نعرفه وأنتجته، فالردّ الفكري أو السياسي أو الشخصي الوحيد القابل للحياة يكون بالدنيويّة.

لكنّي أعتقد أنّ من المهمّ جداً أن تكون هنالك صلة حيّة مع حركة سياسيّة مستمرة. فأنا لا أقصد بالدنيويّة مجرَّد نوع من الكوزموبوليتانيّة أو السياحة الفكريّة، بل أقصد نوعًا من الاهتمام الكفؤ على جميع الأصعدة، والذي يشعر به العديد منّا بشكل ثابت تجاه نضال حقيقي وحركة اجتماعيّة حقيقيّة. إنّ أموراً كثيرة مختلفة تثير اهتمامنا. لا يجوز أن نقيِّد أنفسنا بهوياتنا كعلماء محترفين مختصين بالأدب الإنكليزي في القرن التاسع عشر، مثلاً. ما من أحد يشعر بالسعادة بذلك، لكنّ البديل ليس مجرّد أن نهتمّ بأمور أكثر.

العديد من زملائنا سعيدون تمامًا بهذه الهويّة الضيِّقة المحترفة.

أعتقد أنّ ذلك بدأ يتلاشى، أقصد فكرة أنّ بإمكانك أن تنغمر في قراءة [مجلة] «ذا نيشن» أو «نيويورك رفيو أوف بوكس»، ثم تستمع إلى موتسارت قليلاً، ثم تتصفّح مجلّداً لكايج. ليس هذا ما نحن في صدده. ما كان مهمّاً بالنسبة إليّ، ومنحني نوعًا من الانضباط، هو الشعور بالتزامي بمجتمع وبحركة في حالة تطوُّر، وبمشاركتي فيهما. خذ الهجومات التي تُشنّ عليك والتي تنعتك، في حالتي أنا بالإرهابي أو بهاوٍ من نوع أو آخر أو بمجرم، إلخ. بكلمات أخرى، عليك أن تدفع الثمن. لكنّ ذلك يفرض عليّ نوعًا من المسؤوليّة تجاه مجتمعٍ أو جماعة غير متخصصة.

الدنيويّة الأعظم، والمثيرة للإعجاب أكثر من غيرها، بالنسبة إليّ، هي دنيويّة عظماء الأدب المقارن، مثل أورباخ وسبيتزر من الجيل السابق، أو منظِّري مدرسة فرانكفورت

النقديّة، مثل هوركهايمر وأدورنو. وخصوصًا أدورنو الذي تمتَّع بمقدرة الحديث عن أي شيء، عن كلّ شيء. كانت هنالك مفردات الاكتراث بالثقافة الساميّة، بالثقافة العامة، إلخ. لقد كانوا، بالطبع، مقيَّدين بسبب تركيزهم على العرق، كما قلتُ سابقًا، لكنّهم بشكل عامٍّ حطّموا قيود المجال العلميّ ذاك. رغم ذلك كلّه، يبدو لي أنّهم لم يواجهوا بجدّيّة مشكلة الجمهور، أي الجمهور كجماعة سياسيّة، بل وإنسانيّة، وليس كجماعة مثاليّة أو تُرى على أنّها مثاليّة. في حالة أدورنو، مثلاً، إنّ بعض الجماعات التي سلّم بوجودها، اختفت ببساطة، ولم يعد في إمكانها الوجود.

من الواضح أنّ أدورنو تخلّى عن إمكانيّة أي نوع من النضال السياسي. وعندما تفعل ذلك، يعني برأيي، أنّك تخلّيت عن اللعبة الحقيقيّة.

أنّك تخلَّيت عن اللعبة الحقيقيّة، ألا وهي التواصل مع أناس حقيقيين وجماعات حقيقيّة. وينطبق هذا جزئيّاً على مثقَّفين آخرين تعلَّمتُ الكثير من أعمالهما وكنتُ صديقًا لهما من نواحٍ عديدة: جيمسون وتشومسكي. إنّ وحدة تشومسكي والتهميش الذي فرضه على نفسه منبثقان من عدم رغبته، بغضّ النظر عن السبب، في التورُّط في التفاصيل السياسيّة القذرة المتعلّقة بعلاقة مدّ وجزر مع جماعة ما. أما في حالة جيمسون، فهنالك شعور بأنّ جماعته هي بالأساس جماعة الفلاسفة المنظِّرين، أو المنظِّرين المتحرِّرين، ما يوفّر نظرة محدودة. بالطبع، كلاهما منفتح على إغواءات العالم السياسي، وهما شخصان كريمان جداً، لكنّ صلتهما الأساسيّة ليست بحركة سياسيّة ما. لكن، لعلّني أنتقدهما أكثر مما يجب.

لننتقل إلى مسألة أخرى ذات علاقة بذلك. تذكر صدور [كتاب] «البدايات» عام ١٩٧٥، وكيف كرّست [مجلة] «دياكريتيكس» عددًا كاملاً له، بما فيه حوار مطوّل معك. آنذاك، كنتَ تفصل بين حياتك الفكريّة الأكاديميّة، متمثلة بـ«البدايات» وكتابك حول كونراد، وبين الحياة السياسيّة التي كنتَ تعيشها في الوقت ذاته. أنت بنفسك قلت شيئًا من هذا القبيل حول ذلك: «كأنّني شخصان منفصلان». يبدو من الواضح أنّ المسألة، في العقد الأخير، اختلفت بالتدريج ولم تعد كذلك. أيّ بدأتَ تساوق بين هاتين الهويتين المختلفتين وتوثّقهما بطريقة مباشرة أكثر. ما رأيك حاليًّا، أولاً، في العلاقة بين عملك في الجامعة وحياتك السياسيّة أو نشاطك السياسي، وثانيًا، هل يمكن هذه العلاقة أو هل يجدر

بها أن ينجزها مثقفون آخرون في الجامعة لديهم التزامات سياسيّة تتطلّب الوقت والطاقة ومجازفات شخصيّة في أحيان كثيرة؟

لست متأكِّداً من أنّ في إمكان المرء أن يناقش كلّ الأمور التي يقوم بها. أنا لا أتحدَّث الآن عن الفصل بينها، كما فعلتُ عام ١٩٧٦. كنتُ، آنذاك، أشعر أكثر بأنّي عالم محترف في مجال الأدب في كليّة بدا لي أنّها تطالبني بأمور محدَّدة، كي لا أقول تفرضها عليّ. لا أشعر بذلك حاليّاً. وشعرتُ، في الأعمال التي ألّفتُها بعد «الاستشراق»، أنّي سمحتُ لنفسي بنوع من الحركة بين العمل المفرط (سياسيّاً وثقافيّاً) والفكري والمتخصِّص أكثر مما يجب، وهو ما جعل ممكنًا العيش في منطقة دونما قلق حول ما إذا كنت أكاديمياً أو فدائياً سياسيّاً. لم تعد هذه التصنيفات تبدو مثيرةً للاهتمام الآن. سمحتُ لنفسي، بسبب ضغوط الوقت جزئيّاً ـ فأنا أكبُر سنّاً يومًا بعد يوم، ولم تعد لدي الطاقة ذاتها التي كنت أتمتّع بها سابقًا، ووقتي خاضع لمتطلّبات كثيرة ـ بأن تكون بعض الأمور التي تعجبني دليلي، وتسيِّرني. اهتمامي في الفترة الأخيرة بالموسيقى، التي كتبتُ عنها الكثير في السنوات الخمس أو الست السابقة، مثال على ذلك.

يعود بنا ذلك إلى سؤالك حول الثقافة العامة مقابل ثقافة النخبة. تكمن إحدى نواحي فشل أدورنو، كما أراها، في أنّه حسب أنّ ثقافة النخبة تختفي في الثقافة العامة، بينما ما زلنا، في الحقيقة، نشهد اليوم إحياء حفلات موسيقيّة مبنيّة بشكل كلي تقريبًا على الموسيقى الكلاسيكيّة، وهي مؤسسة نخبويّة ذات وجود قوي جداً في الحياة المعاصرة. وهي ليست مبنيّة على الموسيقى الجديدة، بل على اهتمام وصائي بالماضي. هذه مسألة يجب أخذها في الحسبان. إنّها إبرة في كومة قش، إن أردتَ، لكنّها موجودة، رغم تنبؤات أدورنو في نهاية «فلسفة الموسيقى الجديدة» بأنّ الموسيقى هذه ستبقى بلا مستمع. في الحقيقة، لم نشهد في السابق نشاطًا موسيقيّاً كلاسيكيّاً بهذه الضخامة، إن كان من ناحية التسجيلات على أسطوانات أو الحفلات أو أشكال أداء مختلفة مثيرة للاهتمام.

كلّ ما أحاول قوله هو أنّه يوجد أمامي، لعلّ ذلك بسبب نيويورك بشكل أساسي، فرص فكريّة مختلفة للتدخُّل. ومارستُ نزعتي هذه من دون أيّة محاولات للتنظير أو التفسير أو التنبؤ، أي لم أقل قط: حسنًا لقد كتبتُ كتابًا عن كونراد، الآن سوف أكتب كتابًا عن ماركس، وبعد ماركس سوف أكتب كتابًا عن هُسرِل، وهكذا دواليك. عوضًا عن اتّباع مسار

تسلسليّ من هذا النوع، أظنني التزمتُ بفكرة القيام بكلّ هذه الأمور على نحو طباقيّ، نظراً إلى الوجود المستمر في حياتي لالتزاماتي السياسيّة فلسطينيّاً. لم أعد أنظر إلى ما أفعله من منطلق «مع» و«ضد». لم يعد لديّ الوقت لذلك. لعلّه نوع من اللامبالاة.

أفي إمكانك قول المزيد عن أهميّة الموسيقى؟ أعلم أنّها تهمّك كثيراً شخصيًّا بصفتك موسيقيًّا وشخصًا مهتمًّا بها. لكنّي أتساءل حول مكانة الموسيقى التي تكتبها وتؤديها شخصيًّا، التقاليد الكلاسيكيّة. هل تشكِّل عالـمًا مستقلاً للإنتاج الموسيقي الذي لا يعاني ضغوط الأيديولوجيا، مثلاً، أو السياسة؟

فعلاً. أنا في وسط المشاكل هذه. لذلك، ربما لستُ في وضع يسمح لي بالحكم عليها من منظور واسع. أكتب حاليّاً «محاضرات [رينيه] ويلليك»، التي سألقيها في [جامعة] إيرفاين خلال شهر من الآن. أحاول فيها ـ وهي بعنوان «دراسات موسيقيّة» ـ أن أدرس الأمور التي تثير اهتمامي بشكل خاصّ. وهي تتمحور المرة تلو الأخرى حول العامّ والخاصّ ـ العامّ، بالمعنى الذي أضفاه أدورنو على الكلمة، بكلّ عملياتها المتعلقة بالقوة والاعتماد والسلطة والتقاليد؛ والخاصّ، وهو موقع المستمع أو الهاوي أو المستهلك الذاتي للموسيقى، مثلي أنا. ما كنت لأعدّه عالـمًا مستقلاً، لكنّ في إمكان المرء بالتأكيد القول إنّه يتمتّع بهوية مستقلّة نسبيّاً.

اخترتُ للتحليل، أولاً، مناسبات الأداء نفسه، التي أتحدَّث عنها كمناسبة متطرفة، لكنّها مناسبة لها زمان ومكان محددان في الحياة الاجتماعيّة في الغرب، وبخاصة في الغرب الرأسمالي. المحاضرة الثانية عبارة عن محاولة لتفسير البعد الداخلي للموسيقى ابتداءً مما قد تسميه التقنيّة المتنهكة في «Diabolus in musica» («الشيطان في الموسيقى»)، الفواصل الممنوعة مثلاً، وانتهاءً بالقضايا الكبيرة مثل الأخلاق والجمال اللذين يصلان حدّ الذروة في أعمال فاغنر وشتراوس، وربطهما في النهاية بقضيّة بول دي مان ـ أي التواطؤ بين الموسيقى والأيديولوجيا والفراغ الاجتماعي. المحاضرة الثالثة عبارة عن دراسة للحن كناحية مهمّة من الهوية في الموسيقى الكلاسيكيّة، والخطوط العامة للحن الفردي. نقطة الانطلاق هي العمل النقدي «ضدّ سانت بوف» (Contre Sainte-Beuve)، الذي يقول بروست فيه إنّه يستطيع تمييز لحن أغنية كلّ مؤلّف على حدة. إنّه يستخدم عنصر اللحن للتعريف بأسلوب كل فنان

وإمضائه المحدَّد، أي أنّ لدى كلّ منهم لحنه الخاص. ثم أقول: حسنًا، لننظر إلى ذلك من منطلق المؤلفين ـ أي لحن المؤلف. أعجبتني كثيرًا أعمال ويلفريد ميلرز، الإنكليزي المختص بالشؤون الموسيقيّة، الذي ألّف كتابين «باخ ورقصة الله» و«بتهوفن وأغنية الله»، وكانت تلك محاولة للقيام بتحليل موسيقيّ علمي لموضوع جليّ الوجود في بنية أعمالهما، وفي ألحانهما أيضًا. يهمّني اللحن، أولاً، من منطلق تأثُّر المستمع بهوية المؤلف، إضافةً إلى رؤية إلى أي مدى يمكن التوغّل في فكرة الوحدة، بما أنّ التأليف عبارة عن فعل وحداني، وفي مسألة الناحية العامة للمؤلف. عوضًا عن الحديث عن الموسيقى بأكملها، حاولتُ ببساطة أن أرسم تجربةً، عشتها، طويلة وصامتة بالأساس من الإدراك الموسيقي، وأن أرسم مواضيع مثيرة للاهتمام قد تمكِّنني من الحديث عن الموسيقى من منطلق اجتماعي وسياسيّ، بل وجماليّ أيضًا.

ثمة مشكلة أساسيّة أواجهها ولا أجد لها جوابًا، وهي غريبة، لكنّ الموسيقى العربيّة والإسلاميّة، أي التقاليد الموسيقيّة التي أنا منها، لا تعني لي الكثير أثناء وضعي لهذا الكتاب. فهي لم تهمُّني يومًا كشيء يستدعي الدراسة، رغم معرفتي الجيدة بها، واستماعي إليها باستمرار. وينطبق الأمر ذاته تقريبًا على الموسيقى الشعبيّة. فهي لا تعني شيئًا بالنسبة إليّ، باستثناء أنّها تحيط بي. أنا لا أقبل البتة، طبعًا، بملاحظات أدورنو المحدودة جداً والسخيفة حولها، لكنّها لا تحاكيني مثلما تحاكيكم أنتم أو تحاكي أولادي. فأنا محافظ جداً من هذه الناحية.

إنّها، باختصار، عقبة، نوعًا ما. قد يبدو ذلك ظلمًا، لكنّ بإمكان المرء القول إنّ التقاليد الموسيقيّة الغربيّة الكلاسيكيّة عبارة عن ملاذ غير إشكالي للعظمة. في وسعك القول إنّها شخصيات عظيمة، لكن في وسعك القول أيضًا، انطلاقًا من ملاحظاتك السابقة، إنّ الموسيقى الأفريقيّة الشعبيّة،على سبيل المثال، عالميّة أكثر، لأنّها تجمع بين كلّ هذه الخيوط. لعلّها تحاكي بعض الناس، لكنَّها أمام آذان صماء هنا.

لست أدري عن الآذان الصماء.

أنت شخصيّاً لا تستمع إلى موسيقى الريغيه والروك، لكنّها الموسيقى الشعبيّة السياسيّة لعصرنا، أو في الغرب على الأقل.

قرأتُ الكثير عن كلتيهما، لكنّها ليست الموسيقى التي تخطر قبل غيرها على بالي عندما أريد الاستماع إلى شيء ما. لعلّني أكتب عن استمرارية التقاليد الكلاسيكيّة الغربيّة هذه، دون أن أنجح في النهاية في ذلك. يقلقني جداً ما أفعله. لا بأس بكتابة مقالة منفردة عن حفلة موسيقيّة استمعتَ إليها، أو عن أوبرا حضرتها، أمّا الكتابة عنها في إطار تجريدي أطلق عليه اسم «دراسات موسيقيّة» فمسألة مختلفة تمامًا. لكنّي أراها جزءًا مما أسماه غرامشي دراسة المجتمع المدني. يؤدِّي المجتمع دورًا محدَّدًا. ليس باستطاعة أحد أن ينكر أن ثقافة الروك هي السائدة وأنّها أكثر إثارة للاهتمام فكرياً بالنسبة إلى شخص يتمتّع بمنظور كالذي أتمتّع به، لكن، رغم ذلك، يبدو لي أنّ هنالك تشكيلةً غريبة عتيقة أدعوها الموسيقى الكلاسيكيّة، حاولت شخصيات عظيمة مثل غلين غولد وتوسكانيني أن تؤكّد من خلال أعمالها وجود هذه التقاليد، وأن تمد يدها، من جهة أخرى، لقضايا المجتمع العام والتكنولوجيا والاتصالات والبرامج الإذاعيّة.

دعنا ننقل نقطة الارتكاز قليلاً. ما رأيك الآن في محاولة وضع النقد عامّةً، وليس فقط الأكاديمي، النقد الأدبي، داخل هذا العالم؟ إلى أين هو متّجه في رأيك؟ أين المهمّ في ما يجري؟ ما الأمور التي لم تحدث، والتي يجدر أن تحدث، في رأيك، إلخ.؟ لقد وجَّهتَ هذا السؤال إليّ مرارًا، والآن أوجهه إليك.

السبب الذي يجعلني أوجهه إليك أنت هو أنّني في حاجة إلى معرفة الجواب فعلاً، لأنّني لا أتابع الموضوع على نحو منتظم، مثلما يفعل أيٌّ منكما. فقدتُ الاهتمام، بكلّ بساطة، بالنظريّة الأدبيّة قبل حوالى عشرة أعوام. لم تعد تبدو لي مسألة عليَّ الاطلاع عليها يومياً، أو مسألة تهمّني من ناحية عملي اليومي.

لكنّك ترى أنّك تتدخُّل في هذه الساحة على نحو كبير. لسنا الوحيدَين اللذين تأثّرا بذلك. ثمة المئات، حرفيًّا، من الناس الذين يقومون بالعمل الذي نصحتَ به في أعمالك النقديّة.

لعلّ ذلك ذو صلة بعلاقة شخصيّة، بحادث ما. أنا شديد الإدراك، مثلاً، لمسألة أنّني لا أريد فرض نفسي على الطلاب بالطريقة التي فعل بها ذلك دي مان وغيره من ممثلي مدرسة

ييل (المنقرضة حالياً)، أي أن يصبحوا جزءاً من مدرسة، إضفاء سمة رسميّة على أساليبي في التدريس، أو أي شيء من هذا القبيل. لطالما عددتُ تدريسي، الذي يستثيرني ويقلقني، عمليّةَ أداء أو تحليل أو ترجمة، أكثر ممّا هو توفيرٌ لأساليب يمكن الطلاب تطبيقها على حالات معيَّنة. بكلمات أخرى، أعتقد أنّني أوفر فرصًا لطلابي وأصدقائي، أكثر مما أسجل تنبؤات قد تصبح أدوات مفيدة في ما بعد. أنا غير قادر، ببساطة، على القيام بذلك.

عودةً إلى مسألة النقد، يعجبني، ولا أفهم سبب ذلك، لكن يعجبني مدى وجود «موضة» و«موجات». يبدو، على سبيل المثال، أنّ التفكيكيّة أُنهكت. لا أرى أيّة أعمال تفكيكيّة ذات شأن. راقبتُ باهتمام وشغف ظهور ما يسمى بالتاريخيّة الجديدة، ومن ثم ذروتها، وانزلاقها الحاليّ نحو التقليديّة نوعًا ما، حيث يشعر الناس بأنّ عليهم تكرار عبارة «التاريخيّة الجديدة». ما زلت لا أعلم بالتحديد ما هي. يخطر على بالي الجدل الجاري في مجلات مثل «دياكريتيكس» و«إم. إل. إن» و«كالتشرل كريتيك» و«مينيسوتا رفيو»، إلخ. إنّها لا تأسر اهتمامي. لا أعرف فعلاً، أجد أنّني أعيش في عجلة معظم الوقت، أحاول الالتزام بالمواعيد، وأن أفي بالوعود، إلخ.، بحيث فقدتُ الاهتمام بكلّ ما وراء النقد.

ما يأسر انتباهي فعلاً خارج الحدود العقائديّة للنقد الأدبي، الذي لم أعد أقرأه البتة، هي المحاولات الروائيّة المثيرة للاهتمام والجريئة لكتابة شيء من وجهة نظر تاريخيّة، عبر الخطوط الخطابيّة بطرق عنيفة أحيانًا، في محاولة لربطها سياسيّاً وفكريّاً بتدخُّلات أخرى. اهتممتُ كثيراً خلال السنتين الماضيتين بالأنثويّة، رغم أنّي لم أكتب عنها، كأحد «الأماكن» التي يحدث فيها ذلك، لأنّه لا وجود حتى الآن لخطاب أنثوي موحَّد بعد. ما زال يمر بمراحل مختلفة، الاستقلاليّة والانفصاليّة، المغامرات، ما بعد التاريخيّة، وما بعد النظريّة. إنّ أعمال جوان سكوت، على سبيل المثال، تثير اهتمامي الشديد. فهي عبارة عن تأكيد أجده منعشًا ومثيرًا للدهشة. لكن من الخطإ ومن الزيف القول إنّ في إمكان المرء استخراج موقف محدد منها.

يبدو لي أنّني كنت أتوق قبل عشرة أعوام لصدور كتاب جديد في [جامعة] كورنيل حول النظريّة الأدبيّة أو علم الرموز، بينما أهتمّ الآن على الأرجح بعمل منبثق عن الاهتمام بالتاريخ الأفريقي، أو بكتاب كالذي قرأتُه أخيرًا لهيلين كالاواي «الجنوسة والثقافة والإمبرياليّة»، ويتطرَّق إلى دور النساء الأوروبيات في نيجيريا، ويطرح مسألة الإمبرياليّة

والأنثويّة. أو كتاب جين فرانكو حول المرأة في أميركا اللاتينيّة «النساء المتآمرات». الكتب من هذا القبيل غير قابلة للجدولة.

أي أنّها نظريات بلا حقائب نوعًا ما.

توحي لي كلمة «نظريّة» بأمر ما...

هل كنتَ لتنسحب من ذلك؟

نعم. أشعر أنّه تصنيف نقابيّ أنتج لغةً مختصةً مبهمة أجدها متعبة جداً.

ما قلتَه الآن هو أنّ أفق الأدب، ومن ثمّ النقد الأدبي، ليس هو النصَّ الأدبي، والتحليلَ الأدبي، والشاعريّةَ الشكليّة، إلخ.، بل أمر أوسع ـ الثقافة، التاريخ، المجتمع. ألم تقل «لا أريد أن يكون لي موقف»؟ لكنّ هذا هو موقفك، وهذا هو مضمونه.

حسنًا، ليس موقفي بشكل رسمي. إنّها مفارقة غريبة، بالنسبة إليّ، أو على الأقلّ، أحجية بلا حلّ. أنا مقتنع إلى حدٍّ كبير بأنّ كلّ النصوص ـ والنصوص التي تهمّني أكثر من غيرها هي تلك التي تتمتع بهذه الميزة أكثر من غيرها ـ ممزوجة بطريقة ما. فكرة النص الهجين لكتّاب مثل غارسيا ماركيز وسلمان رشدي، قضايا المنفى والهجرة، فكرة تخطّي الحدود ـ كلّها أمور تثير اهتمامي لأسباب وجوديّة وسياسيّة واضحة، لكنّها تبدو، في الوقت ذاته، من أهم المساهمات في ثقافة نهاية القرن العشرين. ثمة شخصيات معيَّنة، تهمّني بشكل خاص، شخصيات متمردة، مثل جنيه، وهو رجل كان منبوذًا في مجتمعه وخارجًا على القانون، لكنّه حوَّل الهامشيّة، لن أقول مهنةً لأنّها لم تكن مقصودة على هذا النحو، بل ارتباطًا متحمّسًا بالآخرين، ما عدا أصدقائه الذين يعيش معهم ثم يخونهم في ما بعد عن وعي. هنالك دليل على شاعريّته السياسيّة في مسرحيته «Les Paravents». وينطبق ذلك بروعة على كتابه «الأسير العاشق»، الذي تُرجم إلى الإنكليزيّة. حاولتُ التركيز على تلك النواحي من جنيه في عدد جديد من [مجلة] غراند ستريت. تلك هي الظواهر التي تهمّني بعمق، أي الناس الذين تمكّنوا من العبور من ضفة إلى أخرى، ليعودوا مجدَّدًا.

من جهة أخرى، لستُ من المؤمنين بأنّ الحلّ يكمن في إيجاد قوانين بديلة للروائع الأدبيّة. أشعر بمودّة غريبة، وهذه أيضًا مسألة متعلّقة برواسب الوعي وآثاره، تجاه ما أعدّه

بطريقة سخيفة «فنّاً عظيمًا». يبدو لي أنّ أعمالاً مثل «موبي ديك» أو «حديقة مانسفيلد» أو «رحلات غاليفر» عبارة عن نصوص أدبيّة مستقلة ويجب أن تُفهم وتدرس بناءً على هذا الأساس. لم أتخلّ عن هذه الفكرة قطّ. تمثّل هذه الأعمال، بالنسبة إليّ، متعةً خاصة متعلقة بالقراءة والتأمُّل. هذا ما ابتدأت أكتشفه في النهاية. فهي، بكلمات أخرى، تمثِّل ساعات محدَّدة من المتعة الخاصة، متعة الشعور بأنّها كانت رفيقة انتباهي الفكري والجمالي لفترة طويلة. باختصار، إنّها أعمالي المفضلة.

دعني أعذّبك قليلاً، لنرى إلى أين يأخذنا ذلك. في مشروعك الضخم الحاليّ حول الثقافة والإمبرياليّة، يتمحور جزء كبير من القراءة والتحليل حول رواية القرن التاسع عشر العظيمة وانتقالها إلى التقاليد الحداثيّة الساميّة في اللغة الإنكليزيّة...

والفرنسيّة. هنالك أجزاء لم ترها بعدُ، متعلقة بالرواية الفرنسيّة، وتصل ذروتها في أعمال جيد المبكرة وجميع أعمال كامو. أقرأها في إطار خلفيتها الكولونياليّة في شمال أفريقيا، والتمرد، ومجموعة الروايات المغامراتيّة، والمشاريع الغريبة، إلخ. ثم أعود بها في اتجاه أدب المقاومة في شعر عبد القادر، المقاتل الجزائري العظيم في القرن التاسع عشر. أمرّ عليه مرور الكرام، لكنّي أتابع السير عبر أعمال المؤرخين الجزائريين المبكرين ومحاولات إعادة بناء التاريخ المغاربي. هذه الأجزاء من الكتاب عبارة عن رؤوس أقلام، لكنّها جزء من لوحة، تمامًا كالتحليلات المطولة في الموسيقى. تكمن الفكرة في أن أقدِّم، بقدر الإمكان، لوحةً متكاملة لثقافة القرن التاسع عشر وآثاره في الإمبرياليّة.

ثمة مسألة أدبيّة بحتة بوسع المرء أن يتساءل بخصوصها، وهي التالية: أنت تستخدم الإمبرياليّة كمنظور جديد مهمّ جدًّا تنظر من خلاله ليس فقط من أجل قراءة هذه النصوص، بل ومن أجل قياس أهمّيّتها، قوتها الثقافيّة، سعتها، إلخ. أيحدث ذلك لأنّها نصوص عظيمة أو نظرًا إلى عبقريتها، أو براعتها اللغويّة، أم لسببٍ آخر سمِّه ما شئت؟

حسنًا، هذا سؤال مثير للاهتمام. في بعض الحالات يحصل ذلك من دون قصد بالتأكيد. الإشارات إلى أنتيغوا في «حديقة مانسفيلد» جزء مهمٌّ من الكتاب. أنا على ثقة بأنّك لو نظرتَ إلى الكتابات الإنكليزيّة التي تركِّز بشكل أكبر على منطقة الهند الغربيّة ـ فقد كان

هنالك أدب عظيم في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر يمثِّل مصالح الهند الغربيّة في إنكلترا ــ للاحظتَ وجوداً أوضح لاهتمام إمبريالي، أكثر ممّا في «حديقة مانسفيلد» بكثير. لكن، عودةً إلى سؤالك حول الروائع الأدبيّة: إنّها تلك التي يدرسها ويتفحَّصها الناس الّذين توجَّهت إليهم تلك الأعمال بالأساس، أي طلاب الأدب والثقافة. لذلك، من هذه الناحية، هنالك مسألة المنال. ما من شخص في هذه المجموعة لم يقرأ «البيت الكئيب» لديكنز أو «حديقة مانسفيلد».

ثانيًا، مصدر سلطتهم أو أصلها. تلك هي المسألة، أيضًا. أي أنّهم جزء من القوانين الأدبيّة. أنا شديد الاهتمام بكشف الصلة بين وجودهم السلطوي في الثقافة العاصميّة في أوروبا الغربيّة وأميركا. والتركيز على الصلة بين سلطتهم في المدينة وبين مساهمتهم في استمرار الموقف الإمبريالي والحاجة إلى الإمبرياليّة لا محاولة لإدانتهم، بل لأبيّن كيف، بسبب انجازاتهم العاصميّة الحاسمة، منحوا، بطريقة تكاد تكون سلبيّة، الشعوب المرؤوسة امتيازاً مشبوهًا بأن يكونوا مرؤوسين، وأن تبقى أراضيهم محتلّة.

ثالثًا، هذه مسألة عرضيّة. يبدو لي أنّها علامات تؤكِّد تشخيصي، أي أنّه لا وجود للمعارضة، ولو في القوانين الأدبيّة التي من المفترض أنّهم يمثّلونها، بالمعنى الذي عبّر عنه لينين وهوبسون، أيّ كأفكار «سامية» وقيم سامية، خلافًا للمواقف الدنيا في الإمبرياليّة نفسها. أنا مهتمّ بنوع من الاستمراريّة. بكلمات أخرى، بإمكانك أن ترسم خطّاً يصل بين تصرُّفات الإمبرياليّة وأرباحها وممارساتها الشائنة في المستعمرات وبين بنية الرواية نفسها، أو الكتابة المسرحية، أو نوع محدد من الكتابات الإثنوغرافيّة والتاريخيّة والعلميّة. وبإمكانك عندئذ التأكيد أنّ هذه الأعمال لا توفر ملاذًا من دنيويّة الموقف الإمبريالي، بل تؤكدها.

ورابعًا، يبدو لي أنّ هنالك تمرُّدًا الآن ضدّ الأعمال هذه التي قرأتُها، والتي أدّت دوراً مهمّاً جداً في تكوين وعيي، إدراكي الجمالي والفكري والاحترافي، باعتباري طالبًا للأدب والثقافة الغربيين. فأنا أقرأها مثلما لم أفعل من قبل. لكن، الأهمّ من ذلك، أقرأها الآن في ظلّ عمليّة المقاومة الموجودة حاليّاً تجاهها في العالم الثالث، والتي أتحدَّث عنها في محاضرتي الثالثة حول الإمبرياليّة، والتي أصبحت الآن الفصل الثالث في كتابي «الثقافة والإمبرياليّة». بكلمات أخرى، أنا لا أقرأها على حدة، ليس هذا ما أفعله. أحاول قراءتها طباقيّاً، في ظلّ

حركة المعارضة والمقاومة الجارية منذ بداية الإمبرياليّة. وهذه، بالطبع، قصة لا نعرف عنها ما فيه الكفاية؛ فكما قالت باربرا هارلو، لا توجد أعمال كافية حول الروابط بين الظاهرتين.

إليك سؤالاً من محامي الشيطان. هل من الممكن أن تصبح استراتيجية كهذه تخطيطيّة جدًّا، بمعنى أنّ قراءة كامو وفانون معًا سوف تفترض مسبقًا أنّ إعادة الكتابة التي يقوم بها فانون تتمتّع بشرعيّة، بقوة التواريخ اللاحقة، تواريخ دحر الاستعمار، إلخ.؟ لا أقول ذلك لمجرّد القول «لننقذ هذه الأعمال»، بل لأسأل «هل ينهكها ذلك»؟

لا، لا ينهكها.

هل يفرَّغ مضمون ديكنز عندما نقرأ نصوصه كمحاورين في المشروع الإمبريالي؟ ألا يختفي كلّ شيء عندئذ؟

لا، لا، إطلاقًا. تلك هي النقطة التي أحاول تأكيدها. لعلّني لم أفعل ذلك جيِّدًا. لا أعتقد ذلك أبدًا. فأنا أعير اهتمامي لهذه النصوص، التي هي من «روائع» الأدب، **من أجلها هي**. إنّها مثيرة للاهتمام من حيث الجوهر وغنيّة من الداخل. إنّها أعمال لكتّاب عظماء، وهي لهذا السبب قادرة على استيعاب وضع تكون فيه مثيرة للاهتمام ولو بالنسبة إلى تحليل من وجهة نظر معارضة. لكنّ ذلك لا ينهك هذه الأعمال. تبقى الأعمال مثيرةً للاهتمام رغم كلّ ذلك. وهي مثيرة للاهتمام إلى حدٍّ ما وقويّة **لأنّها فعلاً** أعمال مثيرة للاهتمام وقويّة، وليس فقط لمجرَّد أنّها قابلة للتحليل من هذا المنطلق المحدَّد. لكنّ الحقيقة تبقى أنّ تحليلاً كهذا لم يجرِ من قبل.

أدرس، في كتابي حول الإمبرياليّة، تاريخ الثقافة النقديّة الغريب والمهمّ بأكمله، بما فيه تاريخ رايموند ويليامز نفسه، الذي لم يرقط الارتباط هذا، رغم أنّه ظاهرٌ للعيان. لكن، هل يكون الحكم على الأرشيف في النهاية، بأنّه لم يكن «سوى» إمبرياليّة؟ هذا ما قيل، بالطبع، عن «الاستشراق»؛ قالوا إنّي أهاجم كلّ المستشرقين على كلّ ما فعلوه. هذا تشويه تام لموقفي. ما قلتُه هو أنّ أحد الأسباب التي مكَّنت مستشرقين أقل شأنًا من فعل ما فعلوه بالمعنى السياسيّ الضيِّق ليس فقط وجود مصدر للتقاليد ولقوة اجتماعيّة عظيمة خلفهم، بل لأنّ عملهم كان مثيرًا للاهتمام بحدّ ذاته. على سبيل المثال، جونز أو ماسينيون أو لاين، أو أي من العلماء

المبكرين، مثيرون للاهتمام بحدّ ذاتهم. ليسوا مجرّد كاريكاتورات تختبئ تحت غطاء تعليم عظيم. لا أقول إنّ مظهرهم الخارجي أو إنجازاتهم الجماليّة تشكّل نوعًا من التمويه لشخص مثل الكولونيل بليمب أو لجنرال فرنسي سخيف يترصَّد تحت السطح. أعتقد أنّ من المهمّ أن يكون المرء قادراً على رؤية كلا الموقفين وكيف يعملان معًا بطريقة ما؛ برنارد لويس لا يرى ذلك، بالطبع، ولن يفعل أبدًا.

لكن، ما ردّك على صديق لي من الهند الغربيّة قال ذات مرة إنّ رواية بروست عبارة عن تجربة منحطّة ولا تخاطبه البتة، ولا تحاكي تكوينه الثقافي؟

ينطبق ذلك أيضًا على ردّة فعل أتشيبي على كونراد. قال: «حسنًا، يدرس الناس كونراد، لكنّ كونراد مجرّد شخص عنصري؛ وبغضّ النظر عن قدرته ككاتب، بغضّ النظر عن قدرته المتميِّزة في رسم الأجواء المحلّيّة، مواقفه السياسيّة كريهة بالنسبة إليّ كرجل أسود». هذه صورة أخرى للموقف ذاته. لكنّ موقفي مختلف. ما من سبب بالنسبة إليّ لإجراء عمليات بتر، فكريّةً كانت أم روحيّة أم جماليّة، لمجرّد أنّ تجربة أناس من العالم الثالث، كروائيّ من نيجيريا مثل أتشيبي أو صديقك من الهند الغربيّة، تجعل بروست أو كونراد مجرّد شخص كريه. بوسعي مشاطرتهم شعورهم بالغربة، ونقدهم اللاذع جداً، لكن ليس بوسعي أن أقبل رفضهم لأولئك الكتّاب، الذين يعنون الكثير بالنسبة إليّ، والذين أدّوا دوراً فكريّاً وجماليّاً في حياتنا الثقافيّة.

لكن فقط في نواحٍ معيَّنة منها.

صحيح.

يوحي مشروعك بأنّ على المرء لا أن يفهم التقاليد الغربيّة بطريقة جديدة فقط، بل ويوحي بوجود تقاليد ثقافيّة أخرى مختلفة، على القدر ذاته من الثراء والقيمة، موجودة على التقاطع الغريب الذي نحن في صدده الآن. نشرتْ الـ«نيويورك تايمز» الأربعاء الماضي مقالة حول تدريس العزف على السيتار أثارت خطابات فظيعة من قبل المحافظين الجدد...

اتصلوا بي ثلاث مراتٍ أو أربعًا كي يُجروا معي حواراً بخصوص تلك المقالة، لكنّي لم أردّ عليهم.

وقالوا إنّكم ـ أي أنتَ، أتشيبي، اليسار ـ لم تعطونا أيّ بديل لقواعد الأدب الغربي. أعتقد أنّ ذلك هراء.

نعم، مثلما سأل سول بيلو (على ما أعتقد): «أين تولستوي الأفريقي؟» إنّه الوجه الثاني للعملة ذاتها، وهو فظيع جداً أيضًا. لستُ متأكِّدًا من ضرورة العثور على مادة أخرى للدراسة. ثمة تجارب ثقافيّة قد لا تكون بالثراء ذاته ـ وهنا علينا قبول الوجه المأساوي أو الساخر لما نتحدَّث عنه. قد تكون المسألة أنّ بروست ظهر في باريس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولن يظهر مجدَّدًا. كما قد لا يكون ضرورياً البحث عن رواية ضخمة، رواية ذكريات وحنين. قد يضع ذلك على عاتقنا مهمة البحث عن مصادر تجربة جديدة غير مصنَّفة وغير قابلة للتصنيف على هذا النحو. هذا كلّ ما أريد قوله. ولا يزعجني ذلك. عندما يقول لي طالب، حسنًا، أنت تقرأ «غير الأخلاقي» لجيد، لماذا لا تقرأ عوض ذلك رواية جزائريّة من الحقبة ذاتها؟ أردّ عليه بأنّه لا وجود للرواية الجزائريّة آنذاك، كما لم تكن هنالك تقاليد سمفونيّة ترينيداديّة في الفترة التي ألّف فيها ماهلر سمفونياته. طرح الأمور بهذه الطريقة الخصوميّة والسخيفة يجعل المشروع مضحكًا تقريبًا؛ وهذا ما أرفضه.

يمكن القول، وقد يكون لنا الحقّ في القول، إنّ بروست، مثلاً، ظهر آنذاك، لكنّ هنالك أموراً أخرى تحدث الآن، وهي بالمستوى ذاته من الإلحاحيّة، ولذلك، لعلّنا لا نريد قراءة بروست أو كونراد.

هذه مسألة مختلفة. لعلّني لا أوافقك الرأي حول تساوي الإلحاحيّة. إنّك تطرح سؤالاً نظرياً لا جواب عنه، في رأيي. أقول إنّه من الناحية العمليّة، بالنسبة إليّ، في ظلّ اهتماماتي ومشاريعي المحدَّدة، وهي محدودة جداً، صدّقني، من الملحّ بالنسبة إليّ أن أقرأ بروست ـ أو أيّاً كان ممن أتحدّث عنهم في هذا الكتاب ـ الموجود داخل الثقافة الغربيّة في زمن معيَّن. لا يفرض ذلك، بأي شكل من الأشكال، على الآخرين أن يفعلوا الشيء ذاته. قد يتساءل البعض: هل من الضروري أصلاً أن يقرأ المرء بروست؟ ـ لعلّ ذلك غير ضروري. لا أقول إنّه كذلك. هذا قرار خاصّ من طرفي لأفعل ذلك، في ظلّ الواقع العام والتاريخي الملحّ بالنسبة إليّ، والذي يشمل معاداة الاستعمار ومعاداة الإمبرياليّة. لستُ أدري كيف يمكن توسيع ذلك ليصبح برنامجًا عاماً للروابط الفكريّة. تلك هي مشكلتي. لعلّها ناشئة عن نقص

في رؤياي. لعلّها عجز عن طرح نماذج نظريّة للدراسة أو البحث، ليس لدي متّسعٌ من الوقت لها الآن.

فلنختر منظورًا آخر للإشكاليّة ذاتها. أقصد الرقابة التي يفرضها خطّ أنثوي، أنثوي أميركي، معيّن، القائل: «حسنًا، التقاليد الأدبيّة فيها تمييز عنصري جنسي، فلماذا نقرأه (أي الأدب)؟» عمليّة البتر هذه سخيفة وغير ملائمة. والأكثر من ذلك، عودةً إلى دراسات العالم الثالث، لا يطرح شخص مثل غارسيا ماركيز المسألة على النحو الآتي: «لنستغنِ عن كل الشخصيات التقليديّة بكتّاب من العالم الثالث». لا ينطبق ذلك بتاتًا على أسلوبه في الإنتاج الأدبي. فهذه فكرة ليبراليّة غريبة، أقصد فكرة استبدال الأول بالآخر، ومطابقة الأول على الآخر. يبدو لي أنّ لها عواقب سياسيّة ونظريّة حقيقيّة.

أنا شديد الاهتمام بأدب العالم الثالث. يحاول العديد من أولئك الكتّاب، لكن ليس جميعهم بالتأكيد، أن يقوموا في أعمالهم بجهد واعٍ من أجل إعادة إنتاج الكهنوت الأدبي أو إعادة استيعابه نوعًا ما. كونراد من الشخصيات المهيمنة في الخطابات الأفريقيّة التي يتحدّث عنها كريستوفر ميللر. يبدو لي ذلك مثيرًا فعلاً للاهتمام، لأنّها ليست مجرّدَ عمليّة إزاحة أحدهم وتنصيب آخر، بل عمليّة ارتباط، وهذا مختلف تمامًا عن الاستبدال أو الإزاحة. هنالك أنواع مختلفة من الردود، والمراجعة، واسترجاع الملكيّة.

قد يقول شخص مثل نغوغي، وقد فعل ذلك أخيرًا في [جامعة] ييل: «أعتقد أنّ روايتي الجديدة مثيرة للاهتمام لأنّي حاولتُ أن أجعل بنية النص متجانسة مع...» ثم عدّد لائحة من الناس الذين قرأ لهم.

ومرة أخرى يبدو لي أنّ المتطلّبات الفرْضيّة والبرنامجيّة لرؤيا أسلوبيّة محددة لا تُنهك في الحقيقة كلّ إمكانات ما يفعله المرء أو ما في استطاعته أن يفعل. لهذا السبب تزعجني هذه المشاعر الجياشة والأهلانيّة في نهاية النهايات. فكرة أنّه يجب ألا تقرأ بروست لأنّه لا ينطبق عليك، يمكن أن تكون تصنيفًا سيّئًا لا لبروست نفسه، بل لك أنت. لعلّ ثلاثتنا كوزموبوليتانيون أكثر مما يجب.

أعتقد أنّ ذلك جزء من الموضوع. ما قلته مرارًا وتكرارًا هو أنّ تلك هي التقاليد الثقافيّة التي...

التي أجد نفسي فيها حالياً.

بإمكانك القول: لا يمكنني أن أكون غير نفسي. لكنّ المسألة هي أنّ أناساً كثيرين في العالم ليسوا مثلنا نحن الثلاثة. العديد منهم طلاب من المناطق الأخرى، من إفريقيا، إلخ. وقد جاؤوا إلى الولايات المتحدة للدراسة. إنّهم مجبرون على دراسة الأدب الإنكليزي أو الأدب المقارن التقليدي جداً، ثم يقولون «أريد أن أكتب حول أدب ما بعد الكولونياليّة». لكنّك ستقبل بذلك، أليس كذلك، أم أنّك لن تفعل؟

لستُ أدري، إنّي أتساءل حول ذلك. ما يهمّني أن أقوله لطلاّب كهؤلاء، لديهم اهتمامات أو خلفيات أو متطلبات كهذه، هو أنّ الوضع الأكاديمي في [جامعة] كولومبيا أو ستوني بروك أو ييل، أو أيّاً كانت الجامعة، هو ما يقدَّم لكم. وإذا كان ما يُعرض عليكم كهنوتي أو تقليدي، فعليكم استيعابه، ومن ثم لا تحاولوا أن تفهموا كيف يعمل، بل من أين يأتي. لا بأس أبداً بدراسة المنهاج الدراسي ليس من منطلق قراءة الأعمال كلّها من أجل الإيفاء بالمتطلبات الدراسيّة، بل من منطلق نقدي على فهم مكانة كلّ هذه الأمور في عملية الترجمة العلميّة وكيفية ارتباطها بالتشكيلات السياسيّة والأيديولوجيّة المختلفة في المجتمع الأكبر. كانت أطروحة الدكتوراة لطالبة هنديّة لديّ، غاوري فيزواناثان، لامعة لهذا السبب بالتحديد. انطلقت من المنهاج الدراسي الإنكليزي الموجود في المدارس الهنديّة، ثم حاولتْ أن تكتشف تاريخه. يبدو لي أنّ تلك هي المسألة التي تطرح نفسها أمام الطالب من العالم الثالث الذي يأتي إلى هنا. إذا قلبتَ الوضع، أي إذا درستَ هنا وحصلت على شهادة دكتوراه بعدما تخطَّيت عقبات المنهاج هنا، فستعود إلى مكان مثل مصر أو الهند الغربيّة أو الهند وأنت مسلّح بشهادة باللغة الإنكليزيّة من جامعة أميركيّة أو بريطانيّة. أحد الأمور الواسعة الانتشار والمثيرة للشفقة أنّك ترى بالتحديد الطالب الذي كان هنا يبحث عن طرق لدراسة أدب بلده، يعود إلى هناك ليجبره النظام أن يصبح نموذج بروفيسور اللغة الإنكليزيّة هنا في أميركا.

إنّ المناهج من النوع الذي نتحدَّث عنه، والتي نريد تدريسها هنا، غير مقبولة البتة في تلك البلدان.

لاحظتُ أنّ المنهاج في جامعة القاهرة ـ وهي عبارة عن مزيج أخّاذ من القوميين الإسلاميين والعرب، والمواقف اليساريّة وشبه الكولونياليّة ـ تهيمن عليه إجراءات

ساينتسبوري. يا له من أمر محبط، رغم أنّ العديد من الأساتذة الذين تحدَّثتُ إليهم يعون ذلك ويريدون تغييره.

في حديثٍ لي مع راناجيت غوها قبل أيام، كان أحد أسئلته الأولى لي: «كم عمرك؟» فأجبت: «أنا في التاسعة والثلاثين من العمر». فقال: «آه!» قلتُ له إنّي كتبت له لأنّي من المعجبين جدّاً بأعماله، فأجاب أنّي لو كنت أكبر سنّاً بعشر سنوات، لما قلتُ ذلك. لا أحد من ذلك الجيل يقرأه، وهو لا يستطيع الحديث مع أبناء جيله.

نعم، إنّها بالفعل مسألة جيل.

لكنّ المناهج ما زالت في مكانها، وكذلك الناس الذين يخلّدونها.

أصبحوا ماديين تمامًا، وبوسع المرء أن يتعاطف مع عدم رضى الطلاب الذين يأتون إلى هنا من العالم الثالث بحثًا عن مخارج. لست متأكّدًا من أنّ الحلّ يكون بالاستعاضة عن أدب القرن التاسع عشر بأدب ما بعد الكولونياليّة.

أليس ذلك نوعًا من الرومانسيّة على أيّة حال؟ أي أنّهم يدرسون أدبهم هم بشكل أو بآخر. وهذا يطمس صورة المؤسسة.

كليّاً. ويحوّلها ذلك إلى موضوع سخريّة، أو إلى مؤسسة ثانويّة.

ما يذهلني بشدة في أعمالك في النقد الأدبي، وبإمكانك ألاّ توافقني الرأي، هو مسألة النثر الذي يترك بصماته على بنية تفكيرك بأكملها. ليس إلى حدّ استثناء الشعر، لكنّك ركّزت بشكل أكبر على السرد. كما وتساءلتَ، وكنتَ محقًّا في ذلك برأيي، حول مواقف أشخاص مثل ليوتار الذين رفعوا مسألة فقدان السرد إلى حدّ النموذج النظري. أتساءل كيف يمكنك التعليق على هذا التصنيف لتفكيرك أنت؟

هذا منتَج مباشر للتجربة الفلسطينيّة ولخلفيّتي إلى حدّ ما ـ أنا واثقٌ بأنّ ذلك ينطبق أيضًا على معظم الفلسطينيين، بل على معظم العرب وشعوب العالم الثالث الذين أجبروا على الرضوخ لسرديّة الأسياد. كانت سرديّة الأسياد بشتى أشكالها، وهي سرديّة الأسفار الأوروبيّة، مهيمنة إلى أقصى الحدود. لعلّها في حالتي مبالغ في أهميتها نظرًا إلى أنّني منتَج النظام الكولونيالي إلى حدّ كبير، لكنَّها أدّت دوراً ثقافيّاً عظيمًا في حياتنا. لذلك، من الأمور

التي حاولتُ القيام بها، إعادة بناء مسألة السرديّة بكلّ قوّتها وسلطتها لكشف مدى تفشّيها الاجتماعيّ السياسي في كلّ مكان. وبعدما فعلتُ ذلك، بدأتُ أبحث عن بدائل لها. ليس فقط عن سرديّة مضادّة، كما في حالة إعادة بناء الهوية الفلسطينيّة بعد عام ١٩٤٨، مثلاً، والتي طالما أثارت اهتمامي، أو بداية ظهور موقف سياسي فلسطيني بالحصول على إذن بسرد روايته هو، وكلّ ما إلى ذلك. بل اهتممتُ أيضًا باستراتيجيات السرديّات المضادّة من نوع أو آخر، وما زلتُ في بداية الطريق في هذه المسألة.

اهتمامي الحالي بالثقافة الشعبيّة في العالم العربي، وإن لم يكن بحجم اهتماماتي الأخرى، مثال على ذلك. مسألة «التنقيب» في السينما المصريّة التي تحدَّثتُ عنها سابقًا هي جزء من ذلك. لم أنجز الكثير بهذا الخصوص لأنّني منشغل جداً بالقضيّة الأخرى، وهي فعلياً عبارة عن جدولة وتدوين للتأثيرات المختلفة. أنت محقّ تمامًا في تعبيرك عنها: أي أنّها زاحمت كلّ الاهتمامات الأخرى. أعتقد أنّ ليوتار أدّى دوراً مهمّاً جداً في فترة من الفترات، عندما صدر كتابه «حالة ما بعد الحداثة» لأول مرة، بالتحديد لأنّ كلّ شيء كان مرسومًا لمصلحة ما يسمّيه «الكفاءة» و«قابليّة الأداء». بدا لي ذلك غير صحيح البتة. كنتُ مهتمّاً جدّ بالروايّة المضادّة، بالخط المضاد، بفكرة تتابع الجهود، وضدّ كلّ مسألة التريُّث وتدوين بعض نواحي التجربة. كنتُ آنذاك مهتماً جداً بعمل جون بيرغر بعنوان «طريقة أخرى للسرد»، بفكرة مقاومة روايات الأسياد وجوّ الكفاءة الإداريّة الذي جاؤوا به. لعلّ ذلك أزاح، بطريقة مصطنعة، الاهتمامات الأخرى من الصورة، إذ لم أتمكّن من تطويرها، كالشعر، مثلاً.

لم أقصد القول إنّ هنالك عدم توازن. لكنّ اهتمامك بالرواية ليس شبيهًا باهتمام فريد جيمسون بها، إذ يعدّ السرديّة العظمى نواة التجربة الإنسانيّة، وينظر بحنين عميق إلى ما يراه تقزيمًا لها. أما أنت، فيبدو لي أنّك تبحث عن تقاطعات وإعادة سرد الرواية بطرق جديدة.

صحيح. أفضِّل ذلك على السرديّة العظمى، التي لا أؤمن بها بكلّ بساطة. أعتقد أنّه يصعب على مثقفي العالم الأول أن يفهموا الشكّ الذي ينظر به مثقفو العالم الثالث إلى مسألة السرديّة، كتلك التي توفِّرها الماركسيّة الغربيّة، مثلاً. فحتى في مسألة الماركسيّة الغربيّة نفسها، لا أوافق بيري أندرسون الرأي القائل بانّ الماركسيّة الغربيّة هي الأساس الذي يتمّ بناءً

عليه الحكم على نجاح الماركسيّة ككلّ أو فشلها. لا أعتقد أنّ المسألة كذلك. على سبيل المثال، ثمة ماركسيّة في العالم الثالث سرديّتها مثيرة للاهتمام ولا علاقة لها بالنظرة الغربيّة. بالمناسبة، يؤكّد بول بولي (Paul Buhle) ذلك في كتابه حول سي. إل. آر. جايمس. تستثني الماركسيّة الغربيّة، كما يراها بيري، ماركسيّة الكاريبي، المثيرة جداً للاهتمام بحدّ ذاتها، والتي أنتجت الكثير من الناحية السياسيّة والنظريّة. لكنّها، في رأي بيري، لم تنتج أشخاصًا مثل فانون أو والتر رودني. فهو يتجاهل بمرح، على سبيل المثال، الشخصيات العظيمة في إفريقيا وآسيا، والحركة الشيوعيّة في البنغال. أشكّ في أنّي أستطيع العيش مع فكرة الأهميّة التاريخيّة العالميّة التي يراها بيري في الماركسيّة الغربيّة، رغم إعجابي الشديد بها، وببيري أندرسون نفسه.

أتعاطف مع ذلك. كنتُ سأطرح عليك سؤالاً حول الماركسيّة بالتحديد، وليس في ضوء تطرُّقنا إليه.

أبقيتَ الأسئلة الأصعب للنهاية.

ركّزتْ كلّ الأمور التي تحدَّثنا عنها، نوعًا ما، على التناقضات، أو على الأقلّ على نقاط التوتر، في أعمالك. وتمحورت حول القضايا المتعلِّقة بما يسمى «التقاليد الغربيّة» مقابل كلّ الأمور الأخرى الجارية، المتزامنة منها وغير المتزامنة، التصادميّة منها وغير التصادميّة. في حالة ماركس مثلاً، لفتَّ الانتباه إلى عجز ماركس الكامل عن رؤية كلّ ما هو خارج أوروبا، أقصد المقالات حول الهند، فكرة الأسلوب الآسيوي للانتاج، إلخ.

صحيح. القوميّة. لم يكن يفهم ذلك بتاتًا.

لكن، في الوقت ذاته، تتصدَّر أحد فصول «الاستشراق» عبارة مقتبسة من كرّاسه «الثامن عشر من برومير». قلتَ بشكل واضح، وليس اليوم فقط، بل وفي مناسبات أخرى: «لم أقل أبدًا إنّني ماركسي». لم تقل: «أنا لستُ ماركسيًّا»، بل «لم أقل أبدًا إنّني ماركسي»، وهذا من حقّك. ما هي تحفّظاتك السياسيّة والنظريّة تجاه الماركسيّة بالتحديد؟ من الأمور التي قلتَها منذ قليل، هو أنّ «الماركسيّة ليست مجرّد ظاهرة غربيّة»؛ أي أنّها كانت غزيرة الإنتاج في الحركات الثوريّة في العالم أجمع. لكن، يبدو لي أنّك طالما ترددتَ بالالتزام سياسيًّا أو نظريًّا بالماركسيّة. أتساءل كيف ستحاول حلّ هذه الإشكاليّة.

أولاً، تبدو لي الماركسيّة، إلى حدّ كبير، غير كافية كتقليد أو كنظريّة في طبيعة الوجود أو حتى كنظريّة معرفيّة. يبدو لي أنّ نفي الانتماء إلى تقليد ماركسيّ أو تأكيده مثير للاهتمام فقط إذا كان مرتبطًا بالممارسة، المرتبطة بدورها بحركة سياسيّة. كان معظم تفاعلي مع الماركسيّة في الولايات المتحدة أكاديميّاً. لا يمكنني أن آخذها على محمل الجدّ باستثناء ناحية البحث الأكاديمي من نوع أو آخر. لكنّي، من جهة أخرى، لم أشارك قط في معاداة الماركسيّة. لعلّني انتقدتُ بعض مواقف ماركس، لكنّي لم أكن يومًا معاديًا للشيوعيّة؛ بل استنكرتُ معاداة الشيوعيّة باعتبارها مؤامرة بلاغيّة وأيديولوجيّة. لكن رغم ذلك، طالما بدا لي أنّ الماركسيّة تحدّ، أكثر مما تساعد، الوضع الفكري والثقافي والسياسي الراهن.

أيمكنك أنّ ذلك ينطبق على الحركة الفلسطينيّة؟

أعتقد أنّه ينطبق عليها بشكل خاص.

هل بإمكانك الحديث عن ذلك؟

لنأخذ، على سبيل المثال، الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين التي تعدّ نفسها حركة ماركسيّة. لكنّ خطابها وتحليلاتها، بل ممارساتها التنظيميّة، يمكن وصفها بأنّها أي شيء ما عدا أنّها حزب ماركسي. يمكن وصفها بطرق مختلفة، لكنّها بالتأكيد ليست حزبًا ماركسيّاً كلاسيكيّاً. تحليلاتها ليست ماركسيّة. إنّها بشكل أساسي عبارة عن عصيان مسلّح على طريقة بلانك، محبطة بالنسبة لتنظيم الجبهة الشعبيّة، ولـ «الجماهير» التي يبدو أنّها تتوجَّه إليها. ليست لديهم قاعدة جماهيريّة، ولم تكن لديهم في يوم من الأيام. لا في عمان، ولا في لبنان، ولا في الضفة الغربيّة وغزة حاليّاً، بقدر ما أستطيع الحكم على ذلك. لديهم جمهورهم، لكنّ حزب الجماهير على الساحة الفلسطينيّة، أي حزب الجماهير الذي تنتمي إليه أغلبيّة الفلاحين، هو [حركة] فتح، وهي ليست حزبًا ماركسيّاً. إنّها حزب قومي. لذلك، من المنطلق الثوري في العالم الثالث، يكون الحزب الماركسي عادةً حزب الأقليّة، وعلى مسافة ما من جذور الحركة [الثوريّة]، أي الوزن الحرج الذي يحوِّل الحركة قوةً ثوريّة على الأرض.

هذا هو التمييز المهمّ الذي أريد الحديث عنه، لأنّ من الواضح أنّ ما قلتَه لا ينطبق على السلفادور، مثلاً. كانت الحركة الفدائيّة هناك منذ البداية، وما زالت، ماركسيّة.

لا يوجد أي دليل مقنع في العالم العربي ـ وأثار ذلك اهتمامي إلى حدّ كبير جداً عندما درسته قبل حوالى خمس عشرة أو ست عشرة سنة ـ على مدى تاريخ المنظمة الماركسيّة، أو النظريّة الماركسيّة، أو الخطاب الماركسي، أو حتى الممارسة الماركسيّة في الشرق الأوسط، بوجود ماركسيّة تعدَّت حدود ماركسيّة العشرينات والثلاثينات الروسيّة. ويجب عليَّ الاعتراف هنا، مجدَّدًا، بمحدوديّتي الشخصيّة منذ البداية. كان هنالك وجود ما للتيارات الماركسيّة التي تهمُّنا نحن في الغرب، ماركسيّة لوكاش من الفترة المبكرة والمتوسِّطة، وماركسيّة غرامشي، وألتوسر في ما بعد ـ رغم أنّ حالة ألتوسر مميَّزة، لأنّه في فترة من الفترات، في الستينات، كان هنالك عنصر ألتوسري في العالم العربي، حيث تمّ استيراد الأتوسريّة باعتبارها إضافةً ما فوق بنيويّة، ويجب أخذ ذلك بعين الاعتبار في الخطاب العربي الماركسيّ. لكن، بشكل عام، لم يعكس تطوُّر الماركسيّة الغربيّة نفسه على الماركسيّة العربيّة. لكن، كان هنالك ميل في اتجاه التجارب التي قامت بها الماركسيّة الروسيّة التقليديّة وغير التقليديّة في العشرينات والثلاثينات، بما فيها الستالينيّة والتروتسكيّة، وكذلك إلى أفكارها ومواقفها. كانت الأحزاب الماركسيّة [العربيّة] موسكوفيّة التوجُّه. يبدو أنّ تطوُّر الماركسيّة النظريّة في العالم العربي، بقدر استطاعتي على الحكم على ذلك، لم يواجه بشكل ملائم تحدِّيات الإمبرياليّة، أو تشكيل نخبة قوميّة، أو فشل الثورة القوميّة، أو الدين، إلخ. ـ أي كلّ المشكلات التي نواجهها اليوم، بما فيها الصهيونيّة نفسها. وكانت الجهود، رغم كونها مؤثرة ومثيرة للاهتمام، محدودة بالتعامل مع كلّ هذه الأمور الأخرى، غير النابعة من التقاليد الماركسيّة. وأدّى ذلك دوراً مهمّاً في تكوين طاقاتي أنا.

بسبب خلفيتي الخاصة، بكلّ محدودياتها وعيوبها، أدركتُ بشكل جيِّد فشل التقاليد الماركسيّة وعدم انتشارها. لكن، رغم ذلك، تبقى أمور كثيرة مثيرة للاهتمام، مثل فكرة الوعي الطبقي، والنظريّة العمّاليّة للقيمة، ومواقف معيَّنة تجاه العرق، وتحليل الهيمنة، إلخ.، وهي منبثقة من التقاليد الماركسيّة. إنّها عقيدة أقلّ تماسكًا من الناحية المنطقيّة بالنسبة إليّ ممّا هي بالنسبة لكم. إنّها بالنسبة إليّ عبارة عن سلسلة مواقف، تكرِّرها الأحزاب أحيانًا، وأحيانًا أخرى لا تفعل. أحيانًا عن تجربة، وأحيانًا بلا تجربة. أحيانًا وفقًا للنظريّة، وأحيانًا لا. يصعب علي جداً أن أماثل نفسي بالماركسيّة. تقول إنّك تماثل نفسك بها. أما أنا، فليس بوسعي أن أماثل نفسي

بحزب ماركسي هنا. لا يمكنني أن أماثل نفسي بلغة ماركسيّة، أو بخطاب ماركسي، هنا؛ والمسألة ذاتها تنطبق على العالم العربي. لذلك، هنالك فجوة غريبة في تجربتي. ولذلك، من الوقاحة أن أقول، حسنًا، أماثل نفسي بماركسيّة لوكاش، أو بمارسكيّة أدورنو. كلّها مثيرة للاهتمام بالنسبة إليّ، باعتبارها نصوصًا مهمّة من الناحية التاريخيّة، لكن ليس أكثر.

لكنّي، إنهاءً للموضوع، كنتُ أيضًا مدركًا جداً للماركسيّة، وحاولتُ قدر المستطاع أن أتعامل معها بنشاط. كنتُ واعيًا للمواقف المعادية للماركسيّة لدى بعض الفلاسفة والمنظِّرين الذين يهمُّونني، مثل فوكو، الذي كان في بعض الأحيان معاديًا للماركسيّة على نحو هستيري. كما أعي معاداة الماركسيّة ومعاداة الشيوعيّة لدى معظم المثقّفين الأميركيين. لكنّي، بشكل أساسي، متعاطف إلى حدّ ما مع موقف تشومسكي، وهو موقف فوضويّ ـ نقابيّ، فهو جذاب برومانسيته. ومثل تشومسكي، أشكّ في البلشفيّة وأشعر بخوف عارم من الوفاق الدوغمائي والتقليدي. لعلّني مهتمّ أكثر مما يجب بالبدائل التي أقفلت الماركسيّة الأبواب في وجهها، كما يبدو لي. ما أحاول قوله فعليّاً هو أنّ التفسيرات البلاغيّة والخطابيّة في الماركسيّة، التفسيرات التي يطرحها الماركسيون في الإطار الذي نحن في صدده الآن، تبدو لي أقلّ إثارةً للاهتمام من الإمكانات النظريّة والسياسيّة الأخرى، والغائبة في هذه التصريحات. أعتقد أنّنا في هذا البلد قادرون على القيام بدور أكثر فعاليّة من الناحية الفكريّة والسياسيّة، دون أن نلجأ إلى عبادة الأفكار حول ما هي الماركسيّة أو ما يمكنها أن تكون. يبدو لي أنّه ـ في ظلّ البنيّة الغريبة لمجتمع مهاجر مثل هذا المجتمع، حوَّل نفسه، رغم ذلك، مجتمعَ هيمنة وطبقيّة وامتيازات، بشتى أشكال عدم التوازن والتشوّهات الاقتصاديّة والاجتماعيّة ـ في هذا المجتمع يوجد مدى أوسع لمشروع فكري غير محدود.

أيمكنك القول إنّ الحركة [الفلسطينيّة]، وخصوصًا أثناء الانتفاضة، وما قبلها أيضًا على الأرجح، حركة طبقيّة، رغم أنّ م.ت.ف. ليست حزبًا ماركسيًّا؟

نعم، إلى حدّ ما. وتزعجني الآن معادلات الروابط الدوليّة والمناطقيّة، فهنالك مصالح طبقيّة تهيمن على الحركة، خارج الأراضي المحتلة على الأقلّ، وهي ليست تقدُّميّة بتاتًا. هنالك حشد ضخم من ممثلي البرجوازيّة الرفيعة في منظمة التحرير الفلسطينيّة، ويتأتّى على ذلك اعتماد أيديولوجي على الولايات المتحدة التي يُنظر إليها على أنّها مملكة الإدارة التي

تكون في السلطة. هنالك سلبيات كثيرة يمكننا التطرق إليها بالتفصيل؛ وهي تثير استيائي العميق. من جهة أخرى، لا يمكنك ببساطة غضّ النظر عن حقيقة أنّ [حركة] فتح هي القوة الأقوى. بالطبع، لعلّها ليست الأقوى فكرياً، ومن ناحية القيادة ـ التي يشارك فيها كلّ من الحزب الشيوعي والجبهة الديموقراطيّة والجبهة الشعبيّة والحركات الإسلاميّة. لكن، يبدو لي أنّ فكرة القيادة الموحدة هي الحلّ، أي نوع من الائتلاف في سبيل العصيان المسلّح. لكن في النهاية، ما إن تتحرّك على الأرض، حتى تدخل اعتبارات أخرى على الخط، وتكتيكات أخرى.

يقترح غرامشي في مقالته «الثورة على رأس المال»، وهي عبارة عن قراءة لثورة أكتوبر، أنّ الثورة لم تسِر في الطريق الذي توقّعه ماركس، بل كانت نقطة انطلاق مبدعة، أو ردة فعل، جاءت من خلال كلّ ما قاله ماركس عن الصراع الطبقي. أعتقد أنّ هنالك دائمًا هذا النوع من التجاوز، وبالطبع، لهذا السبب يشكّل غرامشي مشكلةً كبيرة ليس فقط في الماركسيّة الغربيّة، بل في الماركسيّة الإيطاليّة أيضًا.

أدهشني تعاطفك في أعمالك الأخيرة مع فكرة دولوز وغواتاري حول سياسة المعارضة الناشئة عن أمور مثل الحركات المدنيّة، الاعتصامات الطلابيّة، إلخ. إذا أخذنا ذلك، إضافةً إلى ما قد نسميه تطوُّع الانتباه من طرفك ـ وهو تعبير تستخدمه من منطلق نقدي أدبي، وتترجمه، في رأيي، إلى المجال السياسي ـ فما هو موقفك من ذلك الآن؟

نعم، لا يسعدني ذلك التعريف. كنت أتوق إلى التوصُّل إلى استنتاج ما بسرعة، لكنّي أفضِّل استنتاجًا أكثر انفتاحًا. إنّه فعليّاً تصريح حول أين يستطيع المرء أن يجد إمكانات للتحالفات. وهو نابع من يأس معيَّن، فأنا مهتمّ بالعثور على الحلفاء في الأماكن التقليديّة. تركيزي على المسائل غير الرسميّة، غير التقليديّة، المزاحة، هو عبارة عن إشارة في اتجاه البحث، لكن ليس في الطقوس أو في أداء المثقفين التقليديين في العواصم.

أليس ذلك اقتراحًا لنوع من الميكروسياسة؟

بتاتًا. كلّما نظرتُ أكثر إلى هذه الأمور، بدت لي أكثر وكأنّها دولاب الحظ. وكي ننهي بملاحظة نقديّة ذاتيّة، يبدو أنّني أنتقد المشاريع النقديّة أو السياسيّة المختلفة بالقول، حسنًا،

إنّهم يفعلون هذا بشكل صحيح، لكنّهم لا يفعلون ذاك بشكل صحيح. لا أريد أن أبدو وكأنّي أضع إشارات صح وخطأ على الأمور. فأنا، بكلّ بساطة، أسجِّل ردّات فعلي على الأمور التي تسألني عنها أنت. ولعلّي أقلّ مما أبدو، أقلّ ثقة بما أفعل في ما يخص مشروعي الحالي حول الثقافة والإمبرياليّة أو الموسيقى. أشعر بالقلق أحيانًا من أنّي أغطس في تشكيلات معيَّنة، لحظات معينة من التجربة الثقافيّة والسياسيّة. وأنظر فعلاً إلى ما أفعله على أنّه دعوة للآخرين كي يساعدوني أو يفتحوا أمامي طرقًا للسير. المسألة الوحيدة التي أقاومها هي فكرة المشروع المنتهي، أو أنّ بإمكان المرء أن يفسره منطقياً بلغة جديدة أو أسلوب نظري جديد. أشعر بقوة تجاه ذلك؛ ليس هذا ما يهمّني؛ هذا ما أريد تجنُّبه.

إن أتيحت لي الفرصة لذلك، أريد أن أكتب في السنوات القادمة كتابًا عن المثقفين. سيكون محاولةً للحديث عن ذلك بأسلوب مختلف عن الذي اعتدناه لدى المثقف المختصّ أو صانع السياسة أو مؤسس المواد العلميّة الجديدة. ما هي الكلمة التي يستخدمها بيرس؟ إنّها فكرة **الحكم الاحتماليّ** تعميمًا من الحقائق المعروفة. إنّها فرضيّة حول الوضع الجديد، التقدُّم إلى الأمام. أظنّها أيضًا اعترافًا بحقيقة أنّي ما زلت أشعر بأنّي خارج المكان نوعًا ما، سواء أفي الحركة الفلسطينيّة أم، بالتأكيد هنا، في السياق الأميركي. لا أشعر بأنّي وجدتُ، أو سأجد يومًا، أسلوبًا صلبًا وغير متغيِّر للعمل.

حوار مع جنيفر ويكي، ومايكل سبرينكر
في «إدوارد سعيد: قارئ نقديّ»،
أوكسفورد، ١٩٩٢

ـ ٧ ـ

زهور السحلبيّة البريّة وتروتسكي

أيمكنك البدء من «البدايات»؟

نعم. أحد جذور ذلك الكتاب، في تصوُّري، نابع من سيرتي الشخصيّة، وهو متعلِّق بحرب عام ١٩٦٧. كان ذلك العام حدّاً فاصلاً في حياتي، لأنّي، حتى ذلك الحين، كنتُ شخصين في واحد. كنت، من جهة، أدرِّس في [جامعة] كولومبيا اللغة الإنكليزيّة والنقد المقارن وقليلاً من الدراسة النظريّة؛ ومن جهة أخرى، كنت أتنقل ذهابًا وإيابًا إلى الشرق الأوسط، حيث كانت تعيش عائلتي.

اندلعت الحرب وأنا هنا في أميركا. كانت تجربة مريعة بالنسبة إليّ. جزء من ذلك عائد إلى بُعد المسافات، والجزء الآخر عائد إلى الاضطرابات الضخمة، التي ما زلنا نعيش عواقبها اليوم. ما تبقّى من فلسطين تلاشى؛ الجيوش العربيّة دُمِّرت؛ عبد الناصر استقال في التاسع من حزيران (يونيو)، ثم عاد إلى السلطة بعد بضعة أيام بطلب من الشعب. وجدتُ نفسي أحاول التوصُّل إلى تفاهم مع تلك الأحداث، وعندئذ أدركتُ أهمية البدايات، التي تقولبها وفقًا لرغباتك، خلافًا للأصول.

كنتُ قد راجعتُ أخيراً عمل فرانك كيرمود تحت عنوان «شعور بالنهاية». كتبتُ نقداً عنه في الـ «هيرالد تريبيون» فور صدوره، وكان قد أعجبني. أعجبتني أعمال كثيرة له. لكنّي أشرت في تلك المقالة إلى أنّ الاهتمام بالبدايات أهمّ في الحياة الإنسانيّة من الاهتمام بالنهايات. وقلت إنّ تلك مسألة متعلّقة بالحالة ـ وكان قد حاول إضفاء سمة الشموليّة على الأمور، مؤكّداً أنّ النهاية هي الأهم دائمًا. قلتُ لا، البدايات أهمّ في بعض الأحيان، وحاولتُ طرح أمثلة على ذلك: الفترات الثوريّة، على سبيل المثال، لحظات معينة في حياة العقل والوعي العام. تمحورت النقطة الأساسيّة حول أنّ فترات معينة ـ ومن الواضح أنّ تلك الفترة كانت واحدةً منها ـ تتطلّب إعادة تعريف وضع المرء نفسه، وأنّ المرء في حاجة إلى الإحساس بالبدايات نقاطًا للانطلاق، كي يتمكّن من التخطيط للطريق التي سيسلكها.

كانت إحدى أفكار الكتاب الأساسيّة متعلّقة بالإرادة المطلوبة؛ فعليك القول «تلك هي بدايتي، وسوف أسلك هذا الاتجاه». وهنا كان الأثر العميق لفيكو.

حاول الكتاب تطبيق ذلك على الأدب والنقد. وكنتُ في ذلك الحين قد تشرّبتُ كمّاً هائلاً من النظريّة الأوروبيّة الحديثة، ولاحظتُ فيها اهتمامًا بالنوع ذاته من إعادة التعريف، وإعادة القولبة من أجل إنتاج شيء جديد. بكلمات أخرى، كانت الفكرة بأكملها مرتبطة بالتجديد، بالثورة، ببداية حقبة جديدة، وما إلى ذلك.

اجتمعت كلّ تلك الأمور معًا، فوجدتُ أنّ هذا التفكير الجديد يفتح أبوابًا في دراسة الأدب ـ الرواية، على سبيل المثال. وهي فعليّاً مسألة تدشين. هذه فكرة لم تغادرني منذئذ. أعود إليها على الدوام: دانيال ديفو، ومشروع روبنسون كروزو بأكمله، الذي كان مركزيّاً في تاريخ الرواية، كما تعلم.

وكان هنالك التساؤل حول ما هو النص، وكيف يفكّر المرء في النصوص، وكيف تُربط النصوص في أحيان كثيرة بأنواع محدَّدة من الأعراف والقوى، يجب ربط بعضها بالبدايات، وبالنهايات، وبنقاط الانطلاق.

كما تبنّيتُ النقد الذي بدأ بالظهور آنذاك، وخصوصًا دريدا وفوكو.

أنت أكثر تفاؤلاً بكثير منهما في مسألة إمكانات البدايات، أليس كذلك؟

نعم، بالتأكيد. بالتأكيد. كنّا جميعًا، بمن فينا دريدا وفوكو، تحت تأثير عام ١٩٦٨ بشكل كبير جداً ـ أي الأحداث المذهلة لعام ١٩٦٨. كانت سخرية القدر بالنسبة إليّ أنّني كنت مثل فابريتزيو في معركة ووترلو. كنتُ عضواً في [جامعة] كولومبيا، لكنّي لم أكن موجودًا أثناء أهمّ ثورة في تاريخها. كنت في إجازة. كنت في جامعة إلينويز [للعام الدراسي] ١٩٦٧ـ١٩٦٨، حيث مُنحت العضويّة في مركز الدراسات العليا، الذي كان قد افتُتح أخيرًا.

في منتصف ربيع ١٩٦٨، عندما قامت الثورة هنا، وصلتني برقيّة ـ من غريسون كيرك على ما أعتقد ـ يعلمني فيها بأنّه سيتم عقد اجتماع مهمّ للكلّيّة، ويسأل «أيمكنك الحضور؟».

طرتُ إلى نيويورك. كان الاجتماع في كلّيّة الحقوق، فذهبت إلى تقاطع شارعَي ١١٦ وأمستردام، حيث مدخل كليّة الحقوق، لأجد حاجز شرطة هناك. لم أتمكّن من الدخول، لأنّ هويّتي الجامعيّة كانت منتهيّة الصلاحيّة. ها أنا قد قطعت مسافةً كي أصل إلى نيويورك، ولم أتمكّن من حضور الاجتماع. فعدت أدراجي إلى أوربانا مكسور الخاطر.

لكنّ المهمّ أنّها كانت جزءاً من مرحلة فوران. كانت مرحلة فوران، محزنة جداً، في عالمي العربي. ثم قامت ثورة الطلاب، الدافعة في اتجاه تفاؤل كبير. على أيّة حال، كان ذلك فجراً جديداً، من الناحية النظريّة.

وفوق كلّ شيء، كان ذلك مهمّاً من الناحية الفكريّة، لأنّه سمح لي بالخروج من سجن الهيكليّة المزدوجة الذي وجدتُ نفسي فيه، وسمح لي ذلك بالتفكير من منطلق طرق جديدة، **فكريّة** قبل كلّ شيء، لكنّها فكريّة بالمعنى الواسع للكلمة. لا أقصد الاحترافيّة. فأنا لم أكن مهتمّاً يومًا بالاحترافيّة. لكنّي رأيت الإمكان الفكريّ أمامي لقولبة حياة جديدة وإنتاج جديد، نظراً إلى الانقلاب الذي حدث في حياتي الأولى ـ حياتي العربيّة ـ وإلى الاضطراب الجاري في حياتي الأخرى ـ حياتي الأميركيّة. وهذا ما أطلق شرارتي.

عندئذ، وجدتُ عيوبًا لدى بعض المنظّرين الفرنسيين. أولاً، صعقني أنّه، حتى المنظّرون من أمثال دريدا والذين يبدون وكأنّهم ينفصلون عن البنى القديمة، والتقاليد، والشعارات، والذكوريّة، إلخ.، يصبحون مع الوقت أسرى «أسلوبهم» الخاص بهم، كي لا

أقول «نظامهم» الخاص بهم؛ وقد كان ذلك محورياً في «البدايات»، وفي كلّ ما ألّفته منذ ذلك الحين.

وتحرَّرتُ بشكل أكبر من وهم فوكو. دريدا، على الأقل، خفيف الدم أحيانًا، بل ويكاد يكون مبتذلاً في بعض الأحيان لمبالغته في ذلك. وهنالك كثير من اللفّ والدوران في أعماله، وكثير من التعرُّج، ورفض لكثير من الأمور، مع بعض التنبُّئيّة، بخاصَّةٍ في أعماله المبكرة.

شعرتُ أنّ فكرة فوكو الأولى كانت مبنيّة على فكرة التقييد ـ التقييد وتحدِّي التقييد، التحرُّر ـ المرتبطة جداً، كما نعلم الآن، بحياته الشخصيّة. حالياً، يكتب رجل يدعى جيمس ميللر سيرة فوكو من وجهة نظر تعديليّة، ويعتقد ميللر أنّ فوكو طالما عانى نزوات مازوشيّة ساديّة، بما فيها محاولة الانتحار في بداية حياته. لذلك، كانت فكرة التقييد هذه مهمّة جداً، من أجل توثيقها ومن ثم تفكيكها. وهنا يبرز اهتمامه المبكر بشخصيات مثل دو ساد.

لكن ما حدث مع الوقت، في رأيي، هو أنّ دريدا وفوكو وآخرين ـ وينطبق هذا بالتأكيد على لاكان وألتوسر ـ أصبحوا سجناء لغتهم. صاروا ينتجون أعمالاً مخلصة لما فعلوه في السابق. حافظوا، بذلك، على أمانة عملهم، وقبل كلّ شيء، على نوع من الإخلاص تجاه قرّائهم الذين كانوا يتوقَّعون المزيد من المألوف.

بكلمات أخرى، أعتقد أنّ دريدا كان مهتماً بأن يكون له تلامذة وأتباع.

لقد أسس مدرسة.

المدرسة الأكثر نخبويّة من بين المدارس. أنا، بدوري، لم أهتمّ أبدًا بذلك، لأنّه بدا لي مقيَّدًا، وغير شائق في النهاية. كانت المسألة، بالنسبة إليّ، مسألة استكشاف، ونقد ذاتي، وتغيير مستمر، في محاولة لمفاجأة نفسي والقارئ على حدّ سواء.

لذلك، وجدتُ ذلك إشكالياً جداً في أعمالهم. وعلاوةً على ذلك، وجدتُ ـ النقطة الأخيرة التي وجدتها ـ أنّهم معنيون بأوروبا مركزًا للانطلاق، لاسيّما في بداية السبعينات وما بعدها. كانوا مهتمين بأوروبا فقط، بل بفرنسا تحديداً.

ولطالما عارضتُ كل أنواع المركزيّة ـ مقابل اللامركزيّة ـ أفريقيّة كانت أم أوروبيّة أم أميركيّة، أم أيّ شيء آخر. تبدو لي [المركزيّة] عكس ما أريد فعله تمامًا، لأسباب متعلّقة بالمزاج والأيديولوجيا.

في تلك الفترة، في نهاية الستينات وبداية السبعينات، كانت فكرة «البداية» تعني بعد عام ١٩٦٧، بالنسبة إليّ، بداية انخراط سياسي ومعنوي عميق في الحركة الفلسطينيّة الحديثة الولادة. حدث ذلك، كما تعلم، بين ١٩٦٧ و١٩٧١ أو ١٩٧٢، وأدّى إلى صدور «البدايات» عام ١٩٧٥.

شعرت، للمرة الأولى، بإمكان توحيد هاتين الناحيتين من حياتي، بحيث لم تعد رحلاتي إلى الشرق الأوسط في الصيف، أو خلال العام، مجرَّد زيارات للعائلة، بل أصبحت جزءًا من حياة سياسيّة فعّالة. أفراد عائلتي، زملائي، معارفي، أصدقائي، أصبحوا، واحدًا تلو الآخر، جزءًا من تلك الحركة. وأنا أيضًا انضممت إليها.

في ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣، وجدت نفسي، للمرة الأولى في حياتي، أدرس من جديد اللغة العربيّة، التي كنت قد تعلَّمتها طفلاً. كانت لغتي الأولى، لكنِّي لم أدرس قط بالعربيّة إلاّ عندما كنت في المدرسة. لكنّها مدرسة إنكليزيّة، ولذلك كانت الدروس باللغة العربيّة هامشيّة. الشيء الأساسي كان أن ندرس التاريخ الإنكليزي، الأدب الإنكليزي، وهكذا دواليك.

كنت في بيروت في إجازة جامعيّة لمدة سنة للعام الدراسي ١٩٧٢ ـ١٩٧٣، تلقّيت خلالها دروسًا خصوصيّة للغة العربيّة من أستاذ بارز للأدب العربي في الجامعة الأميركيّة في بيروت. اتّسع اطلاعي، على نحوٍ جادّ، على اللغة العربيّة والثقافة الإسلاميّة. هذه التجربة بالذات هي التي حفَّزتني على النظر بعين ناقدة إلى تلك الآراء النظريّة التي لم تكن تتجاوب، كما يبدو، مع ما يعيشه جزء كبير من العالم في فترة ما بعد الامبرياليّة، مع قضايا «النيوكولونياليّة»، وقبل كلّ شيء، مع القضايا الفلسطينيّة.

أحد أساليب النظر إلى «الاستشراق» ـ الكتاب الذي أصدرته عام ١٩٧٨، وهو كتابك الأشهر على الأرجح ـ هو أنّه يتوافق، وفي الوقت ذاته لا يتوافق من نواحٍ

دراماتيكيّة أخرى، مع فوكو وقناعته بأنّ الخطاب الفكري يندمج بالسلطة ليخلق أشكالاً من القمع الإنساني يستحيل تحدّيها. لا يوجد لدى فوكو مستحيلات كثيرة. أنت مقتنع بأنّ إدراك البنى التقييديّة يمكنه أن يؤدي إلى حريّة نسبيّة. إذا فهمتك على نحو صحيح، فإنّ الاستشراق مضلّل، ومهيب، ومقيِّد، لكن من الممكن الإطاحة به في النهاية؟

نعم، في تلك الفترة تقريبًا، عندما كنت أعمل على الأجزاء الأخيرة من «الاستشراق» (الذي باشرتُ في كتابته بعيد حرب عام ١٩٧٣، على الأرجح)، بدا لي أنّ ثمة أملاً حقيقيّاً، رغم أنّه كان قصير الأمد بالتأكيد. تخطر على بالي محاولات السوريين والمصريين، والفلسطينيين بدرجة أقلّ، للإطاحة بالقبضة الإسرائيليّة على الأراضي المحتلّة.

لا تنسَ أنّ المصريين كانوا قد عبروا قناة السويس. واجتاز السوريون خطوط الدفاع الإسرائيليّة في مرتفعات الجولان، في حين بدا أنّهم عاجزون عن فعل أيّ شيء، تمامًا كما انطلقت الانتفاضة بعد ذلك بعشرين عامًا، عندما كان الجميع يقولون إنّ الفلسطينيين انتهوا.

لطالما كان ذلك ما يثير اهتمامي أكثر من غيره. أقصد كيفية تحرُّر المرء، رغم هيمنة نظامٍ قويٍّ ما، اقتصادياً كان أم اجتماعياً أم سياسيّاً. هذا شائقٌ إلى أبعد حدٍّ، كما أعتقد، في السلوك الإنساني، إضافةً إلى الطريقة التي يحاول بها الناس الانطلاق من ذلك، أي تلك الميزة التعارضيّة.

ذلك، إذًا، ما اكتشفتُه حول الاستشراق ـ أنّه بإمكانك أن تدرسه وتعارضه معًا.

تقترح في بداية الكتاب تصنيفًا للاستشراق:

«إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محدَّدة تحديداً تقريبيًّا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يُناقَش ويحلَّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق ـ التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبايجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. ووجدتُ استخدام مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء الكتابي، كما يصفه في كتابيه «علم آثار المعرفة» و«أدِّب وعاقبْ»، ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أنّنا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاءً فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم

الفرع المنظم تنظيمًا عاليًا الذي استطاعت الثقافة الغربيّة عن طريقه أن تتدبّر الشرق ـ بل أن تنتجه ـ سياسيًّا، واجتماعيًّا، وعسكريًّا، وعقائديًّا، وعلميًّا، وتخيُّليًّا. في مرحلة ما بعد ‹عصر› التنوير». (الاستشراق ـ المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربيّة، الطبعة السادسة ٢٠٠٣، صفحة ٣٨ ـ ٣٩).

صحيح. نعم. أودّ فقط أن أضيف أنّه يتمّ ربط [الاستشراق] في شكله الحديث، الذي اهتممتُ به أكثر من غيره في الكتاب، بالإمبرياليّة. بكلمات أخرى، إنّه أسلوب معرفي يتماشى يدًا بيد مع (أو يَنتج من) التحكّم أو الهيمنة على منطقة جغرافيّة حقيقيّة وناسها.

لذلك، الاستشراق ليس تجربة بديلة حول روائع الشرق؛ وهو ليس مجرّد تخيُّلات مبهمة حول جوهر الشرق، رغم وجود شيء من هذا القبيل فيه. لكنّه بالأساس متعلّق بكيفيّة السيطرة على شعوب حقيقيّة؛ إنّه مرتبط بالهيمنة الفعليّة على الشرق، ابتداءً من نابليون.

نعم. لكن يوجد في فقرة كهذه خطٌّ مشابه لرأي فوكو بأنّ الخطاب يمكنه أن يمهِّد للهيمنة.

نعم. وأجده، نوعًا ما، أكثر غموضًا من مجرّد ظاهرة صدفيّة ببساطة. الهيمنة موجودة، كما تعلم. كما أنّ أمورًا أخرى موجودة هنا وهناك. الخطاب موجود، والغزو أيضًا موجود، كما تعلم.

لكن الفرق أنّ فوكو يماثل نفسه على الدوام، كما يبدو، بالسلطة. إنّه كناسخ لنوع من السلطة لا يقاوَم ولا مفرّ منه. أما أنا، فكتبتُ كي أعارض السلطة تلك، أي أنّ ما كتبته ناتج من موقف سياسي. حاولتُ في نهاية المطاف، رغم أنّه أصبح شذرًا مذرًا، أن أكشف مزايا نوع من الاستشراق المضاد.

كيف تخرج باستنتاج أكثر تفاؤلاً من استنتاج فوكو؟ هل الفرق بينكما في المزاج هو السبب؟

لا، أعتقد أنّ الفارق الحقيقي هو . . . أعتقد أنّ المسألة مسألة مزاج، لكنّك إذا أردت أن تضع إصبعك على شيء واحد محدَّد، وعلى أسلوب محدَّد في التفكير، أعتقد أنّه عامل غرامشي.

قرأتُ الترجمة الإنكليزيّة لكتاب غرامشي «دفاتر سجن» بعد ظهوره بقليل في بداية السبعينات، ووجدته آسراً، لكن غير مرضٍ. فيه قَطْع ناقص أكثر مما يجب؛ ويصعب فهم ما يريده غرامشي حرفياً. أدركتُ ما يريد قوله غرامشي، بعدما قرأتُ الكتاب باللغة الإيطاليّة. ثمة فقرة مهمّة جداً في «الاستشراق» أستشهد فيها بملاحظة غرامشي حول أنّ «نقطة بداية النقد المتقن هي إدراك الذات. . . كنتيجة للعمليّة التاريخيّة حتى يومنا هذا، والتي وضعتْ في المرء سمات لا تحصى، دون أن تترك لك قائمةً بها».

هذا كلّ ما تقوله الترجمة الإنكليزيّة. لكن، في النص الأصلي، الذي عدتُ إليه في ما بعد، يتابع غرامشي قوله: «لذلك، من الضروري وضع قائمة كهذه منذ البداية». أترى؟ ذلك كان الفارق. فهو لا يقول ببساطة: «ها هي [القائمة]»، بل «متى تضع قائمة **بنفسك**، فأنت تضفي عليها نوعًا من البنية التي تسمح لك مواجهتها، الإطاحة بها»؛ ونرى هنا تأثير فيكو العميق. وكان ذلك مهماً جداً بالنسبة إليّ في «الاستشراق».

لكنِّي، عندما كتبتُ «الاستشراق» لم يكن في وسعي أبدًا أن أتخيّل التحوُّلات التي لا تصدّق التي طرأت على الكتاب في ما بعد ـ ولطالما أدهشني ذلك ـ لأنّ الكتاب تُرجم إلى سبع عشرة أو ثماني عشرة لغة. فهو موجود في المكتبات منذ ثلاثة عشر عامًا، ويباع بجميع اللغات التي تُرجم إليها. علمتُ خلال عطلة نهاية الأسبوع أنّ الترجمة الصينيّة انتهت، لكنّها لم تصدر بعد. وهو موجود باللغة اليابانيّة أيضًا.

هل من علاقة بين كتاب «الاستشراق» وعملك التالي «مسألة فلسطين»؟

صدر «الاستشراق» عام ١٩٧٨، بعدما كنتُ قد انخرطت بشكل أكثر مباشرةً في السياسة. لكنّ ممارسة السياسة في الخارج لها عيوبها. أي أنّك دائمًا بعيد. وحتى عندما كنت أكثر شبابًا، كان بإمكاني السفر كثيراً، لكنِّي كنتُ أدرِّس.

رغم ذلك، صرتُ عضواً في المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٧٧. أدركتُ عندئذ أنّه سيكون من المهمّ جداً متابعة «الاستشراق» ـ وهو كتاب عامّ ـ والنظر في حالات محدَّدة، أيّ من منطلق الطرف الآخر، لأنّ «الاستشراق» ـ بإمكاني قول ذلك ـ لم يقل شيئًا عن جوهر «الشرق».

أردتُ كتابة عمل سياسي واضح الموقف ـ أقصد، لم أحاول قطّ أن أبدو غير ذلك. إن كنتَ تذكر، أتطرّق كثيرًا في بداية الكتاب إلى النقاط ذاتها التي طرحتها في «الاستشراق»، لكن مع الإشارة إلى فلسطين بشكل محدَّد. أردتُ أن أكشف عن فلسطين من وجهة نظر الضحايا.

وأعتقد أنّي صغتُ فكرة التاريخ البديل، الذي كان [كتاب] «مسألة فلسطين» مثالاً عليه. لذلك، إنّه مرتبط بشكل مباشر بـ«الاستشراق».

في الحقيقة، لقد ألّفتُ الكتب الثلاثة ـ «الاستشراق» و«مسألة فلسطين» و«في تغطية الإسلام» ـ الواحد تلو الآخر تقريبًا. وصدرت العام تلو الآخر. صدر اثنان منهما في عام واحد، على ما أعتقد.

كان الهدف من «مسألة فلسطين» أن أضع قضيّة فلسطين أمام الجمهور الأميركي. لم يُكتب للقارئ العربي، بل للقراء الغربيين، نظرًا إلى أنّ الغرب أدّى دورًا مهمّاً جداً في تاريخ فلسطين. أي أنّ الحركة الصهيونيّة جاءت من الغرب بشكل أساسي. وكانت مدعومة من قبل الغرب.

أردتُ أن يشعر الأميركيون بمعنى الغربة والطرد من فلسطين من وجهة نظر فلسطينيّة. كانت تلك هي المرة الأولى التي تمكّنت فيها من الكتابة حول ذلك انطلاقًا من تجربتي الشخصيّة. وحاولتُ الوصول إلى أكبر جمهور ممكن. في الحقيقة، واجهتُ صعوبات جمة في نشر الكتاب.

ما الذي حدث؟

كان ناشرون كثيرون قد اتصلوا بي، فعلاً، في أواسط السبعينات ونهايتها، كي أكتب كتابًا عن فلسطين. وتراجع الأول بعدما التقيتُ به. ثم تراجع الثاني، ووقّعت العقد مع الثالث أو الرابع.

وعندما سلّمتُ الكتاب لدار نشر «بيكون بريس» في صيف ١٩٧٨ ـ أذكر ذلك جيّدًا، كنت أعاني التهابًا في الرئة في ذلك الصيف ـ تسلّمت رسالة مطوّلة جداً منهم، بإمضاء المرأة التي وقّعت معي العقد تطلب منّي، فعليّاً، أن أكتب كتابًا آخر. وبالطبع، استشطْتُ غضبًا.

فسألتُها: «في هذه الحالة، هل تريدون إلغاء العقد؟»

أجابت: «لا».

وأدركتُ أنّها تريد إجباري بهذه الطريقة إما على كتابة كتاب آخر، أو أن أعيد لها المقدّم المالي. فأعدتُ لها المال.

ونظرتُ في ما حولي قليلاً. التقيتُ بناشر «الاستشراق». عرضتُ الكتاب على أندريه شيفرين في دار نشر «بانثيون»، لكنَّه رفض نشره. قال إنّه ليس تاريخيّاً بما فيه الكفاية.

فقلت: «ماذا تعني بذلك؟»

فقال: «حسنًا، أنت لا تتحدّث عن النفط».

فقلت: «ليس النفط مركز الجدل أو الصراع بين الإسرائيليين أو اليهود والعرب من أجل فلسطين».

ثم أدركتُ أنّه يعبِّر عن موقف أيديولوجي.

فذهبتُ إلى ناشرَين أو ثلاثة آخرين. وفي النهاية، بعد سلسلة من المصادفات، وافقت دار نشر «نيويورك تايمز بوكس» على نشر الكتاب في خريف ١٩٧٨.

ثم اشترى شيفرين حقوق نشر الكتاب في غلاف ورقيّ. يا للسخرية. رفضوا نشره في البداية، ثم وافقوا عندما نجح.

يمكن الافتراض أنّ رفض نشره يؤكِّد فكرة «الاستشراق» الأساسيّة؟

تمامًا ـ تلك كانت المسألة. كانوا لا يريدون أن يتكلّم «الآخر». كانوا لا يريدونني أن أقول هذه الأشياء. وما قلته لم يكن قد قيل من قبل بالإنكليزيّة في كتاب شائع. لم يكن هنالك شيء من هذا القبيل، تقريبًا، في السبعينات. كان الفلسطينيون قد أصبحوا إرهابيين بشكل واضح، وكانوا (أي الأميركيين) يريدون الحفاظ على هذه الصورة.

وذلك كان الهدف من «مسألة فلسطين». وكانت تلك هي المرة الأولى، إذا جاز لي قول ذلك، التي يقول فيها فلسطيني باللغة الإنكليزيّة وبوضوح: «يجب أن نعيش مع اليهود

الإسرائيليين». شددتُ في الصفحات الأخيرة من الكتاب على مسألة التعايش المشترك، وأنّه ما من خيار عسكري. وهذه مسائل نسمع صداها اليوم ـ وقد انعكس الكثير منها ليس فقط في الكتابات الفلسطينيّة، بل والإسرائيليّة أيضًا. لكنّي أعتقد أنّني كنت واحدًا من أوائل من قالوا ذلك بوضوح، من وجهة النظر الفلسطينيّة.

هل من تعقيدات بين كونك عالِـمًا في مجال الأدب ومنخرطًا في العمل السياسيّ؟ أم هل تعمل المسألتان بشكل تبادلي؟

أعتقد أنّهما تعملان على نحو تبادلي بشكل عام، بالنسبة إليّ. يأتي التوتُّر من مقاومتي لمتطلبات السياسة ـ المتعلِّقة بالسلطة، بالقوة، بالمواجهة، بالردود السريعة ـ لسبب بسيط، وهو أنّي طالما رغبتُ في الاحتفاظ بخصوصيّة تفكيري، وما إلى ذلك. حاولتُ البقاء خارج المناصب السياسيّة المباشرة بشكل أو بآخر ـ الله وحده يعلم أنّ العديد منها عُرض أو اقتُرح عليّ ـ كي أتمكّن من التفكير بهذه الطريقة الأدبيّة، التي تتطلّب وقتًا أكثر، ووحدةً أكثر.

السياسة هي فن العيش في القطيع نوعًا ما. إنّها فن الوجود مع حشود من الناس. وأنا لست هكذا، رغم أنّ بإمكاني أن أكون جذّابًا وأن أتعامل مع الناس.

هل شعرتَ يومًا بأنّ ما قلتَه في كتاباتك السياسيّة عرّضك لشبهةٍ ما؟

حسنًا، عليَّ التعامل مع تلك المسألة كثيرًا منذ نهاية السبعينات، لأنّي أتعامل مع جماهير مختلفة. فأنا أكتب، من جهة، لجمهور مباشر، غير أكاديمي، وله موقفه السياسي المسبق، كما تعلم. لذلك، لديَّ في أميركا جمهور يضمّ أناسًا يهمُّونني ـ لنسمِّهم ليبراليين ـ أناسًا مهتمين بالشرق الأوسط، وليسوا عربًا أو يهودًا.

كما أنّ هنالك صنّاع القرار؛ ومن المهمّ جداً بالنسبة إليّ أن أستطيع مخاطبتهم. وأن آخذهم بعين الاعتبار، أقصد المسؤولين، وغيرهم. كما أنّ هنالك الجمهور العرقي والسياسي. عندما كتبتُ «مسألة فلسطين»، على سبيل المثال، كنت أتعامل مع ما يسمّى بالجالية اليهوديّة في هذا البلد، وهي عبارة عن جمهور متناغم في معظمه، لكن ليس بأكمله؛ وكان من مصلحتي أن أجذب انتباههم، أن أوضِّح الصورة ـ وهذا ما فعله الكتاب، جزئيّاً. بالطبع، الكتاب ليس كافيًا. عليك أن تدعمه. أن تتحدّث. قمتُ بكمّ هائل جداً من الأحاديث.

أحاول دائمًا الموازنة بين نشاطي الأدبي والثقافي من جهة، وعملي السياسي من جهة أخرى. إضافةً إلى وجود الجالية الفلسطينيّة. أقصد، كنت أكتب أيضًا من أجل العرب والفلسطينيين. لكنّنا مبعثرون إلى درجة أنّني هوجمت كثيراً. نشرت الجبهة الشعبيّة، مثلاً، نشرة ضخمة ضدّي بعد صدور «مسألة فلسطين»، هاجمتني من خلالها على رضوخي للحلول الوسطى، على ـ ما هي الكلمة؟ ـ استسلامي، وغير ذلك من الأمور. أما آخرون، فمدحوا الكتاب، كما تعلم. لذلك كنت شديد الإدراك للجماهير التي أعمل معها.

يبدو لي أنّ أسلوبك منبثق، نوعًا ما، من التقاليد الإنسانيّة لآرنولد وكذلك تريلينغ، وأنّك تطالب الناس بتطبيق قيم إنسانيّة على شكل أوسع مما فعل أرنولد أو تريلينغ.

أو بتناغم أكثر. تناغم أكثر. فأنا لا أعارض، بشكل عام، شيئًا من التقاليد الإنسانيّة. أمضيت السنوات السبع أو الثماني الأخيرة من حياتي على أمر وهو كتابة جزء ثان نوعًا ما لـ «الاستشراق». إنّي أعمل على كتاب ضخم تحت عنوان «الثقافة والإمبرياليّة»، وهو يدرس الطريقة التي تتوقف فيها دائمًا المبادئ الإنسانيّة العريضة ـ المبادئ الغربيّة التي ربيت عليها والتي أشعر معها بالراحة ـ عند الحدود الوطنيّة.

سأعطيك مثالاً على ذلك: لنأخذ توكفيل. يمكنني القول إنّه ينتقد الولايات المتحدة بشدة في كتاب «الديمقراطيّة في أميركا» على تعاملها مع السود والهنود [الحمر]، ومع العبوديّة في الجنوب.

في الوقت ذاته، أو بعد ذلك بقليل، انخرط توكفيل في السياسة الفرنسيّة الكولونياليّة في شمال إفريقيا، نظراً إلى أنّه كان عضواً في البرلمان الفرنسي. وبرر أسوأ الانتهاكات والمجازر التي ارتكبها الفرنسيون في الجزائر، وأموراً أخرى من هذا القبيل. أعتقد أنّ هذا ما منعه من أن يكون أكثر تناغمًا، أي ذلك النوع من التعصُّب القوميّ القائل بأنّه لا بأس من انتقادهم، أما **نحن**، فنحن دائمًا على حق.

لطالما نبذتُ ذلك. بإمكاني القول إنّه إله القبيلة الزائف الأول الذي طالما كنت ضده فكرياً وأخلاقياً وسياسياً. أقصد، يبدو لي إمكان وجود ثلاث مجموعات أو أربع من المبادئ التي تحدِّد سلوك البشر تجاه بعضهم بعضًا، من أكثر المفاهيم متانةً، وتصعب زحزحتها من مكانها.

ترى ذلك لدى جون ستيوارت ميل، المنادي العظيم بالحرية والديمقراطيّة، الذي تعلّمنا جميعًا منه. لكنّه، عندما عمل في وزارة شؤون الهند، لم يدافع قط عن شيء سوى استمراريّة التبعيّة والإخضاع في ما يخصّ الهنود. وأحاول في كتابي الجديد أن ألقي الضوء على هذه الأمور، وأن أكشف كيفية عملها.

ثم أتابع الحديث عن دحر الاستعمار، وهو ما لم أفعله في «الاستشراق»، حيث ناقشتُ ذلك من وجهة النظر الأوروبيّة فقط. هنالك جزء بأكمله في كتابي الجديد مكرَّس لما أسمِّيه المعارضة والمقاومة، ولحقيقة أنّ الرجل الأبيض يواجه مقاومةً منذ اللحظة الأولى التي تطأ فيها قدمه أرضًا في أي جزء من العالم ـ «العالم الجديد»، أميركا اللاتينيّة، إفريقيا، آسيا، أو أيّاً كان المكان. وتتفاقم المقاومة تدريجًا. تتفاقم إلى أن تصل، بالطبع، إلى الذروة، حيث يتمّ دحر الاستعمار خلال فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية، فتنبثق ثقافة مقاومة وتحرير. وأتحدَّث عن ذلك في الكتاب. أترى؟! هذا شيء لم أفعله في «الاستشراق». سأحاول الآن الكشف عن الوجه الآخر.

وأقدِّم في الكتاب الجديد نقدًا للتعصب القومي ـ لعيوبه، إضافةً إلى الحاجة إليه، لأنّني ترعرعت في ذلك العالم الثالث وقوميته التي نشأت بعد الحرب العالميّة. كما ترى، أنا من عالمين: عالم الغرب والعالم الثالث. القوميّة ضرورية من أجل محاربة الاستعمار، لكنَّها تتحوَّل في ما بعد إلى عبادة الهويّة والجوهر الأصليين. تراها في بلد مثل مصر. تراها في بلد مثل سوريا. تراها في زائير وإيران والفيليبين. وقد وصلت حدّ الذروة أثناء الحرب بين الولايات المتحدة والعراق في الربيع الماضي ـ حيث كانت، في رأيي، معركة قوميّة عفنة. إضافةً إلى ذلك، نرى فكرة الهويّة، فكرة الجوهر، الـ«نحن» الإنكليزيّة، الأميركيّة، الأفريقيّة، العربيّة، إلخ. كلّ الثقافات التي قد تخطر على البال تفعل الأمر ذاته بشكل أو بآخر.

نعم. يبدو أنّ نقدك للتعصُّب القومي أو العنصريّة يتماشى يدًا بيد مع كثير من الشك في الدين، في الفلسفات المنزلة.

الدين عبارة عن أمرين، بالنسبة إليّ. نشأتُ في أرض مشبعة بالدين. الإنتاج الطبيعي الوحيد في فلسطين هو إنتاج الدين. أقصد، هذا ما كنّا نفعله، لو توقفتَ لتفكّر لحظةً في

الموضوع، أليس كذلك؟ نشأتُ في إطار الكنيسة العربيّة، الذي ساهم جدِّي الأكبر بشكل كبير فيها. فقد ترجم الإنجيل إلى اللغة العربيّة، وكان البروتستانتي الأول من أصول عربيّة. فأنا أنحدر من سلالة بروتستانتيّة، تفرّعت عن الأرثوذكسيّة اليونانيّة. المبشرون لم يحوِّلوا أيّاً من اليهود أو المسلمين [إلى المسيحيّة]. كان المسيحيون الآخرون هم الوحيدين الذين تحوّلوا.

إذاً، تحوَّلت عائلتي، من جهة والدي، من الأرثوذكسيّة اليونانيّة إلى الأسقفيّة، أو البروتستانتيّة الأنجليكانيّة. واعتنقت عائلة والدتي المعمدانيّة والإنجيليّة. كان جدّي قساً معمدانياً. لذلك ربيت في جوٍّ متدين، إضافةً إلى جو ثنائي اللغة، إنكليزي وعربي. أتقن طقوس الطائفتين، ويهمّني جداً «كتاب الصلاة المشتركة»، الإنجيل العربي، التراتيل، وما إلى ذلك.

ليست لديَّ أيّة هواجس بخصوص الدين كتجربة شخصيّة في حياتي. وثمة شعور بنوع من التعاطف بين المسيحيين القلائل الموجودين في ذلك الجزء من العالم. نحن أقلّيّة صغيرة.

ما يثير استيائي هو استغلال الدين لأهداف سياسيّة، أي الوجه الآخر. الأصوليّة - الاصطلاح الذي تم ربطه بشكل مؤذ بالإسلاميين فقط - موجودة بالتأكيد لدى اليهود والمسيحيين في منطقتنا، وفي الولايات المتحدة في الوقت الحاضر.

الدنيويّة مسألة مركزيّة بالنسبة إليك.

الدنيويّة، العلمانيّة، إلخ. اصطلاحات مفتاحيّة بالنسبة إليّ. وهي جزء من نقدي للدين وشعوري بعدم الراحة معه. أشعر، في الفترة الأخيرة، بـ - كيف يمكنني أن أعبِّر عن ذلك؟ - بالانزعاج من الاصطلاحات المختصّة المشوِّشة. أقصد لغة النقد ولغة المهنيّة الخاصة، وما إلى ذلك؛ ليس لدي وقت لذلك. من المهمّ جداً في نظري أن يكتب الناس كي يُفهموا لا كي يساء فهمهم.

لذلك، النقد، بحدّ ذاته، ليس نقداً تصنيفياً للدين. إنّه يتطرَّق فعلياً إلى التطرُّف الديني - أي إلى التمسُّك بكتاب ما من الماضي ومحاولة فرضه على الحاضر. إنّها ظاهرة شبيهة بظاهرة الأهلانيّة، كما تعلم، بفكرة أنّ ثمة أمراً مثيراً جداً للقلق في وضع راهن ما، وأنّه يجب الهروب منه لنجد العزاء في جوهر نقي موجود في الماضي. كما أنّ هنالك ناحية

تنظيميّة متعلِّقة بشتى أشكال منظمات الصنّاع، والجمعيات، والتجمُّعات الخاصة، التي تعني تلقائيّاً، بالنسبة إليّ، الطغيان والمعاناة بالنسبة إلى الآخرين، المصنفين والمستثنيين.

أصبح النقد السياسي شائعًا جدًّا في الأوساط لأكاديميّة؛ وأعلم أنّك شاركت أخيرًا في لقاء يلقي بعض الضوء، على الأرجح، على بعض التطورات الأخيرة.

حسنًا، كانت تجربة غريبة بالنسبة إلى الكثيرين منّا، في رأيي. كان ذلك في [جامعة] برينستون، في مركز ديفيس، وكنتُ قد أرسلتُ حوالى ثلاثين أو أربعين صفحة من مقدمة كتابي الجديد حول الإمبرياليّة. من المفترض أن ترسل مسبقًا ما كتبته، ثم تجري مناقشته. كان هنالك أناس كثيرون. أثّر فيّ حجم الحضور، وكان معظمه من طلاب الدراسات العليا والأساتذة.

قدَّم المدير ملخّصًا للورقة، ثم أُعطيتُ بعض الملاحظات، وفُتح المجال للنقاش. أشار المعلِّق الأول إلى أنّني لم أذكر في الصفحات الثلاث عشرة أو الأربع عشرة الأولى من مخطوطتي أيّة امرأة أميركيّة سوداء، إلخ.، وإلى أنّ معظم الناس الذين استشهدتُ بهم ذكور أوروبيون بيض موتى.

وبما أنّي كنتُ أتحدَّث عن أصول فكر عالميّ في مجالات مختلفة جداً، مثل الجغرافيا والأدب المقارن في أوروبا وأميركا في القرن التاسع عشر، قلتُ إنّ من غير الملائم في هذه الحالة الحديث عن إناث غير بيض أحياء.

فردَّت عليَّ امرأة: «نعم، لكنّك تتحدَّث عن سي. إل. آر. جايمس».

فقلت: «نعم. فعلاً. وهو ليس أوروبيّاً».

لكنّ ردَّها الوحيد كان نوعًا من النبذ لجايمس، المهمّ جداً بالنسبة إليّ. فقد كتبتُ الكثير عنه. لكنّ المشكلة، كما أوضحوا لي، في أنّه ميت. وكان ذلك سبب العدائيّة تجاهي.

هل كان السؤال عدائيًّا؟

نعم، غاية في العدائيّة. أقصد، أُعلنت عدائيّته حتى قبل طرحه. وفي ما بعد، أثناء الغداء، عاملتني بطريقة أكثر فظاظة، حيث اتهمتني بشيء ثم بآخر.

ثم قلت لها: «اسمعي، يبدو أنّك لا تعرفين من أنا. لا أعتقد أنّك قرأت شيئًا مما أكتب، لأنّ آخر ما يمكن أن اتهم به هو هذا النوع من الأمور».

فقالت لي إنّه «قد آن الأوان لإعادتي من حيث جئت». وأضافت: «سوف أعيدك إلى أناسك البيض الآن». ونهضت من وراء الطاولة وهي تشير إليّ بيدها هكذا. كان ذلك شائنًا ولا يطاق.

كان هنالك ضمن المتحدثين الآخرين في الندوة بروفيسور متقاعد، عرفته طوال حياتي تقريبًا (وهو عربي أيضًا)، وكان يدافع عن الاستشراق باعتبار أنّ الاستشراق أمر جيّد جداً بالنسبة إلينا. حسنًا، لا أعتقد أنّه كان يتحدَّث عنّا، بل عن أناس ما موجودين هناك، قائلاً إنّه لولا الاستشراق لما استطاعوا هم أن يفعلوا شيئًا، وهكذا دواليك، وإنّ الأوروبيين علّمونا قراءة اللغة المسماريّة والهيروغليفيّة، وأن نفهم تقاليدنا، وهو أمر ما كان بإمكاننا أن نفعله من تلقاء أنفسنا.

أدهشتني غرابة الموقف، أنّ الخطاب الأكاديمي الخاص بالعلاقات بين الثقافات - وهو ما كنت أتحدَّث عنه فعلياً - وبين المجموعات المختلفة يجب أن يكون على الدوام إما تعارضياً بوضوح - أي أن تكون مع شيء وضدّ الشيء الآخر - أو مختزلاً تمامًا بكاريكاتوريّة متشابهة. كما تعلم، يقول الطرف الأول «حسنًا، الحقّ كلّه على الإمبرياليّة»، بينما يقول الآخر «لولا الإمبرياليّة، لما كان لدينا شيء». وجدت ذلك محزنًا جداً.

إحدى مشكلات هذا الجدل الأحمق حول القواعد المتبعة، والثقافة، والجامعة، وكلّ ذلك، هو أنّ المتساجلين من كلا الطرفين غير مطلعين بشكل أساسي. فهم، أولاً، لا يحاولون معرفة المزيد عن تجربة الغرب، أو غير الغرب، التاريخيّة.

ثانيًا، إنّهم قراء رديئون جداً، بحيث يعتقدون أن التقاليد بأكملها يمكن أن تُختصر في كاريكاتورات مثل «جميعها عنصريّة»، أو «إنّها كذا، وكذا، أو أيّ شيء آخر». يتعارض ذلك تمامًا، في رأيي، مع بذور التقاليد المعارضة التي أطلقها معادو الإمبرياليّة أو حركة حقوق المرأة. تبدو سخيفةً ومختزلة. ويبدو لي أنّها تترك انعكاسات سيِّئة جداً ليس فقط على الأكاديميّة الأميركيّة - التي أكنّ لها مشاعر إيجابيّة جداً، لأنّي لا أريد الاستعاضة عن حياتي

فيها بأي شيء آخر ـ بل وعلى المتلاعبين بالأكاديميّة الذين أصبحوا، نوعًا ما، تجار منابر، يبنون عليها مستقبلاً مهنياً بأكمله، مثل ديسوزا وخصومه.

لماذا اشتدّ الجدل حول الأكاديميّة الآن، في رأيك؟

لست أدري. تصعب الإجابة عن ذلك. على الأرجح. . . حسنًا، ليس في وسعي سوى التخمين. أحد الأسباب هو أنّ هنالك انفصالاً تامّاً، كما يبدو لي، بين الأكاديميّة والعالم. يتميَّز الأكاديمي الأميركي بوقاحة فريدة من نوعها، بحيث يَفترض أنّ في استطاعته أن يتحدَّث عن قضايا عامة دون أدنى التزام بأيّة مؤسسة اجتماعيّة أو سياسيّة باستثناء التزامه بالأكاديميّة وبمستقبله العملي. أعتقد أنّ هذا أحد الأسباب.

أظنّ أنّ هناك أيضًا وضع أميركا في العالم، حيث من المسموح لمعظمنا أن نتصرَّف بهذه الطريقة لأنّ لا شيء يمسّنا. أقصد، انظر إلى الحرب في العراق. كانت إحدى التجارب الأفظع في حياتي، أجريتُ عدداً هائلاً من الحوارات حولها، وألقيت كلمات، وكتبتُ الكثير عنها. لكنّها لم تكن أكثر من مجرّد حرب تلفزيونيّة نائية، بالنسبة إلى الأكثريّة العظمى منّا، من الأميركيين. نسيها الأكاديميون. ولم تحظ بمعارضة تُذكر.

لذلك، من هذه الناحية، أعتقد أنّ ذلك هو الامتياز الأبرز للقوّة الإمبرياليّة العظمى، أي أنّ الأشياء لا تمسّها. يمكنك أن تتحدَّث عنها على طريقة إيرنست أو ألغرنون في مسرحيّة أوسكار وايلد، عندما يثرثران حول ما إذا كانا يريدان أن يطلق عليهما اسم إيرنست أم لا. إنّه شيء من هذا القبيل.

وأعتقد أن السبب الثالث هو فكرة التخصُّص الأكاديمي. فقد الأكاديميون الصلة بالكثافة الوجوديّة ـ فلنسمها كذلك ـ للحياة الإنسانيّة الحقيقيّة. وهم يتكلَّمون بلغة اصطلاحات مختصة غامضة.

لست أدري. هذه مجرّد تخمينات. لست أدري لماذا يجري ذلك الآن.

فلأقم بتخمين أكثر تحدِّيًا، وذي صلة بعملك أنت.

نعم.

إذا نظرتَ إلى تاريخ الأدب الأكاديمي، فستجد أناسًا مجددين فعلاً في مجال عملهم ـ مثل كلينث بروكس Cleanth Brooks وكذلك ويمسات ضمن النقّاد الجدد ـ لكن ما يجري على مرّ عقدين أو ثلاثة عقود هو أنّ تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم يحوّلون انجازاتهم إلى روتين.

نعم.

ظهرت في الأكاديميّة الأميركيّة أعمال قويّة وتجديديّة لك ولقلة آخرين ذوي توجه سياسي. لكن، ما إن يظهر نقد ما في الأكاديميّة، حتّى يتمّ تفسيره حرفيًّا.

نعم.

ويتم اختزاله. بل قلبه على مبدعيه .

والتقليل منه.

نعم. وذلك من قبل كتّاب أطروحات في حاجة إلى شروط كي ينهوا كتابة أطروحاتهم.

لا، أعتقد أنّ ذلك صحيح.

هل هذه حجّة ضدّها؟ وهنا يأتي الجزء الصعب. هل هذه حجة ضدّ شكل مسيَّس من النقد؟ هل ترى ما أودّ قوله؟ إذا كانت ستمرّ بمطحنة الأطروحات لتصبح...

لا، فهذا يجري على أيّة حال. المسألة ليست مسألة... انظرْ، أعتقد أنّي أودّ أولاً ـ عوض الإجابة عن ذلك بشكل مباشر ـ أن ألفت انتباهك إلى حقيقة أنّ هنالك صناعةً «كونراديّة»، مثلاً. وصناعة «جويسيّة». وصناعة «ييتسيّة» وصناعة «ديكنزيّة». ولا علاقة لذلك بالسياسة. هنالك ما يمكن أن تسميه خطابًا ضمن الخطاب.

تمامًا.

لكنّ هنالك أناسًا ينتجون عملاً روتينيّاً حول ديكنز، وكونراد، وغيرهما من الناس الذين ذكرنا. وينطبق ذلك على جميع المجالات العلميّة. يمكنك القول إنّ المسألة التي تحدَّثنا عنها هي مسألة تحويل الخطاب إلى احتراف.

لكن، يبدو لي أنّ من المؤذي أن يصبح جويس صناعة، وروتينًا، بالنسبة إلى بعض النقّاد. يبدو لي أنّ من المؤذي أن تصبح مسألة حقوق الأميركيين السود صناعة وروتينًا، وأن يقف شخص ويتّهمك بالعنصريّة، لأنّك لم تأت على ذكر فلان أو فلان أو فلان.

نعم. حسنًا. فهمت قصدك. لكن هل الحلّ أن نحذف من اهتمامات الأكاديميّة قضايا مثل العرق والحرب وإشكاليات الثقافات الأخرى والعلاقات بين الثقافات؟ أجيب بأنّ هذا ليس هو الحلّ.

أعتقد أنّنا في حاجة إلى فهمٍ أعمقَ لجوهر الجامعة، هل ترى؟ أعتقد أنّنا فقدنا روح الصورة التي أشير إليها على الدوام نقلاً عن سي. إل. آر. جايمس، الذي اقتبسها عن إيميه سيزير: «ما من عرق يحتكر الجمال والذكاء والقوة، وهنالك مكان للجميع في لقاء النصر».

بكلمات أخرى، أعتقد أنّ الأخلاق الضمنيّة في الكثير من النقد السياسي الحاليّ توحي بأنّ العالم الأكاديمي ساحة مبارزة، يحاول المرء فيها الوصول إلى القمة بسحق كلّ من حوله، ومن لا يتفق معه في الرأي. ويبدو لي ذلك تشويهًا للبحث الأكاديمي. وهدف [الأكاديميّة] الأساسي ليس إنهاء المبارزة لمصلحة أحدهم على حساب كلّ الآخرين، بل تأدية خدمة للعمليّة الفكريّة، عمليّة الدراسة والمناقشة، إلخ. عن طريق ما أسمِّيه بـ «العمل الفكري». وهدفها توفير الحماية ضد محاولات التقزيم والروتين ـ أي الجهود الرامية إلى الإطاحة بالآخرين عن السدّة، بعدما تكون قد تمكّنت أنت من الجلوس عليها.

أعتقد أنّ ذلك ممكن فكريّاً. لا أتحدَّث هنا عن العمل الاجتماعي أو البوليسي. أتحدث عن العمل الفكري القائل بأنّ الأكاديميّة ليست مكانًا لحلّ التوترات الاجتماعيّة السياسيّة ـ وذلك ما أحاول قوله. قد يبدو ما سأقوله «كليشيه»، لكنّ الأكاديميّة مكان لفهم التوتُّرات، لفهم أصولها، لفهم الاتجاه الذي تسير به، لفهمها كعمليّة فكريّة. لذلك، لا أعتقد أنّ الردّ يكون بحذف النقاش المسيَّس، بل بفتحه إلى روح أكثر انفتاحًا وكرمًا.

عندما حوَّل الناس النقد الجديد روتينًا، قال بعض النقّاد الجدد، «إنّه استخدام جيّد لهذا الأسلوب بالتحديد». وقال آخرون «هذا ليس استخدامًا جيّدًا». وكانت تلك مسألة مهمّة: حدّة ذهن الناقد نفسه وأداؤه وفطنته. ويمكن تطبيق ذلك، في رأيي، على النقد السياسيّ.

لكنّي أعتقد أنّ معظمنا، معظم العاملين في المجال الأدبي الإنساني، ليس لدينا إحساس جيّد بالحدود بين قراءة النص الأدبي والسياسة على المستويين المحلي والدولي، أو بالتزامن الممكن بينهما. هذه أمور مختلفة كلّ الاختلاف. يقفز معظم الناس من حجج أدبيّة أو فكريّة إلى تصريحات سياسيّة بطريقة خاطئة. أقصد، كيف تنتقل من نغمة الترجمة الأدبيّة إلى نغمة السياسة الدوليّة؟ هذه مسألة جدّ صعبة.

ومعظم من حاولوا القيام بذلك جهلة، كما تبيّن من النقاش مع العالمة التي قالت لي بخصوص سي. إل. آر. جايمس: «لكنّه ميت». هذه ليست بحجّة! هذا سَخف، ويجب الكشف عنه ورفضه.

لكنّي أعتقد أنّ بعض الناس، الذين كنتَ محقًّا في وصفك لهم، قد يقولون إنّهم شديدو التأثُّر بإدوارد سعيد.

نعم، فهمتُ قصدك. حسنًا، سأقول لهم إنّهم يسيؤون فهم كتبي على نحو أحمق. على سبيل المثال، نشرت مجلة تابعة لإحدى المنظمات اليهوديّة الكبيرة مراجعة لكتابي «العالم والنص والناقد» (وهي موجودة لدي في مكان ما) وجاء فيها أنّ حديثي عن «النقد العلماني» ليس سوى أسلوب خفي من أجل تحقيق هدف منظمة التحرير الفلسطينيّة بإقامة دولة علمانيّة ديمقراطيّة من خلال قتل كلّ اليهود. هذا كلام قيل فعلاً.

إنّه إبداع بإساءة القراءة.

بالضبط! إساءة قراءة إبداعيّة خبيثة. لذلك، لا يتحمَّل المرء دائمًا مسؤوليّة إساءة قراءاته، لكنّي أعتقد أنّه يتحمّل المسؤوليّة إلى حد معيَّن. لذلك، عليك أن تكتب أكثر، أن تفسِّر أكثر. لكنّي، خلافًا لنعوم تشومسكي، الذي أكنّ له إعجابًا شديداً، لستُ من محبِّي الردّ على الرسائل أو التصريحات الخاطئة، ورغم ذلك، أحاول إلى حدّ ما القيام بذلك. لكن يعوزني الوقت على الدوام. فأنا منهمك على الدوام في شيء آخر أودّ القيام به.

حوار مع مارك إدموندسون،
زهور السحلبيّة البريّة وتروتسكي:
Wild Orchids and Trotsky
رسائل من جامعات أميركيّة،
نيويورك، ١٩٩٣

- ٨ -

الثقافة والإمبرياليّة

نودّ أن نطلب منك التحدُّث عن العلاقة العامة التي تربط بين كتابك الجديد «الثقافة والإمبرياليّة» وبين أعمالك السابقة، وبخاصة الأساسيّة منها، مثل «البدايات» و«الاستشراق» و«العالم والنص والناقد». وهل بوسعك الانطلاق من الطريقة التي تصف فيها، في «البدايات»، مهمة المثقف الناقد بـ«اللاوراثيّة»؟

حسنًا، أعتقد أنّ النظير الأقرب هو «الاستشراق»، لأنّي أعدّ الكتاب الحاليّ جزءًا ثانيًا لـ«الاستشراق». بدأتُ كتابته فور صدور «الاستشراق»، وبعدما ظهرت ردود الفعل الأوّليّة عليه على شكل مراجعات، وما إلى ذلك. اعتقدتُ آنذاك أنّي أريد كتابة عمل يتطرّق إلى بعض القضايا المطروحة في «الاستشراق». في الحقيقة، كتبتُ فعلاً مقالة بعنوان «إعادة النظر في الاستشراق»، وكنتُ بالأصل أودّ نشرها ملحقًا لهذا الكتاب. وهي عبارة عن ردّ على الناقدين ومحاولة لتطوير بعض الأفكار المطروحة في «الاستشراق» وشرحها لأنّها لم تكن مفسَّرةً على نحو جيّد هناك.

إضافةً إلى ذلك، ثمة أمران شعرتُ أنّ عليَّ القيام بهما؛ ومع الوقت، أضفى الأمران علاقةً لاوراثيّة بين «الثقافة والإمبرياليّة» وأعمالي السابقة. كان الأول الحديث عن مناطق أخرى في العالم حيث توجد علاقات بين ما وصفتُه في «الاستشراق» وبين التجربة الإمبرياليّة

الأكثر عموميّة ـ أقصد أماكن مثل الهند، نظراً إلى أنّ العديد ممن قرأوا «الاستشراق» كانوا إما مختصين أو مهتمّين بالدراسات الهنديّة، إلخ. وفعليّاً، لم يغطِّ «الاستشراق» آسيا بتاتًا. لذلك، أردتُ توسيع إطار التحليل ليشمل أماكن مختلفة أبعد من الشرق العربي والشرق الأدنى الإسلامي. الأمر الثاني الذي أردتُ القيام به هو دراسة ردّة الفعل على الإمبرياليّة بشكل أشمل، أي دراسة حركات المقاومة، إضافةً إلى الأعمال المعارضة التي قام بها مثقفون أوروبيون وأميركيون وعلماء لا يمكن اعتبارهم جزءاً من بنية شيء مثل «الاستشراق». هذان أمران حاولتُ القيام بهما في هذا الكتاب. كما شعرتُ أنّ وصفي للغرب كان، أكثر من غيره، الأمر الذي أسيء تفسيره، وأسيء تصويره، وتم تشويهه في مراجعات «الاستشراق» أو في الحديث عنه (بالمناسبة، هنالك حالات عديدة من إساءة قراءة «الاستشراق»، وكانت مؤذية، في رأيي). قال عدد من الناس إنّي أدَّعي وجود شيء ملموس متناغم يدعى الغرب، وإنّي كنت مختزِلاً. تلك كانت التهمة. بالطبع، اعترضتُ بشدة على ذلك. فلو كانت الحال كذلك فعلاً، فلَماذا أكتب كتابًا بهذه الضخامة، ولماذا أقوم بتحليلات مختلفة إلى هذا الحدّ، وأتطرَّق إلى هذا العدد الكبير من الناس كما فعلت في «الاستشراق»؟ لم يكن الهدف من الحديث عن الغرب أن أثبت أنّ الغرب متراصٌّ، بل أنّه متفاوت. لذلك، اعتقدتُ أنّه يجدر التركيز في هذا الكتاب، كما في «الاستشراق» سابقًا، على بنية هذه المادة المتغيرة والمتفاوتة باستمرار. أعتقد أنّ ذلك من الأمور المهمّة التي حاولتُ القيام بها.

إضافةً إلى ذلك، بدأتُ في الفترة ما بين «الاستشراق» وهذا الكتاب. أكتب أكثر حول الموسيقى؛ وتركَّزت معظم أعمالي عن الموسيقى على الأعمال الطباقيّة. أقصد، هذا ما يهمّني أكثر من غيره ـ وحتى الأوبرا تثير اهتمامي للسبب ذاته، على ما أعتقد ـ أي الأشكال [الموسيقيّة] التي تجري فيها أمور كثيرة في آن واحد. أعمالي المفضلة من هذا النوع ليست تلك التي يمكن أن تسميها تطويريّة، وليست السوناتا، بل تلك المبنيّة على شكل تنويعات (variations)، كتنويعات غولدبيرغ، على سبيل المثال، أو تنويعات باخ الكنسيّة. وتلك البنية بالذات هي التي وجدتُها مفيدة إلى أبعد الحدود أثناء كتابة «الثقافة والإمبرياليّة». إنّها ولعي المزمن؛ إنّها الموسيقى التي تثير اهتمامي أكثر من غيرها. وهي أحد أسباب تأثُّري بغلين غولد، وكان لها أثرها في هذا الكتاب. لذلك، حاولتُ تنظيمه وفقًا لنموذج فنٍّ ما، وليس لنموذج

شكلٍ علمي قويّ، أي وفقًا لبنية تنويعيّة «تقشيريّة»، وأعتقد أنّي تمكّنت من تنظيم الكتاب بهذه الطريقة فعلاً. فكرة التواريخ التابعِ بعضُها لبعضٍ، والشخصيات المتداخلة، والأمور الأخرى من هذا القبيل، مهمّة جداً للمشروع.

الناحية الثالثة للكتاب مرتبطة ببعض أعمالي السابقة، وهي فكرة المباراة، أو السباق كما أطلق عليها في الكتاب. ثمة انطباع في «الاستشراق» ـ وقد يكون ذلك عائدًا، في رأيي، إلى تأثير فوكو السلبي ـ بأنّ الاستشراق مستمرّ في النمو وفي بسط سلطته. وهذا مضلّل. في «الثقافة والإمبرياليّة»، اهتممت أكثر بتحديد محور الكتاب، أيّ الصراع من أجل الأرض، وهو لبّ الموضوع الذي أكتب عنه.

والقضية الرابعة، بالطبع، هي دور المثقف. ليس المثقف شخصيّة حياديّة؛ وليس حبرًا أعظَمَ يقف فوق الكلّ ليلقي المواعظ، بل إنّه منخرط بشكل أو بآخر في ذلك. استشهد هنا بما قاله توماس هودكين عن «التعاون»، وعن الفرق بين نظريات الإمبرياليّة التي تحاول «وصفها» وتلك التي تحاول «إنهاءها» ـ هذا ما أتحدَّث عنه فعلياً. بكلمات أخرى، كُتب هذا الكتاب ليطرح الأمور التي قد تؤثِّر في تسريع دحر البنية الإمبرياليّة، رغم علمي بأنّ ذلك هدف يكاد يكون مستحيلاً. إذًا، تلك هي بعض الأمور التي حاولتُ القيام بها.

ثمة فكرة أساسيّة ثابتة في أعمالك، ابتداءً من «البدايات»، وهي فكرة «الدنيوي».

أوه، الدنيوي، نعم.

إنّها جليّة في «الاستشراق»، ابتداءً من المقدمة، ومن ثم في «العالم والنص والناقد»، وكذلك في «دراسات موسيقيّة»، حيث النقاش بأكمله يربط الإعجاب الجمالي بـ[الإعجاب] الدنيوي، إن كنّا نسميه التاريخ أو أيّ شيء آخر. أما في «الثقافة والإمبرياليّة»، فتبدو هذه الفكرة الأساسيّة أكثر تجلّيًا، إما بمعنى «الدنيويّة»، أو باستخدامك لاصطلاح «العلمانيّة»، أو باصرارك على الخصوصيّة التاريخيّة، وهكذا دواليك.

هذا مهمٌّ بالنسبة إليّ، لأنّ أحد الأمور التي أودّ طرحها هو أنّ القضايا التي أناقشها تجري في عالم عامٍّ. هذا ما كان في بالي، عندما تحدَّثتُ في نهاية الكتاب عن أميركا، وعن القطاع العامّ. لكنّ الفكرة من الدنيويّة هي الكشف عن أنّ الكتّاب، مثل جين أوستن، الذين

عُرفوا - إن لم نقل بروحانيَّتهم، فبحساسيتهم الشديدة - بأنّهم لاسياسيون بالأساس، بالمعنى الواسع للكلمة، كانوا فعليّاً عكس ذلك تمامًا. إن أردتَ البحث عن العالم العامّ في أعمالهم، فستجده. لذلك، أتحدّث، نوعًا ما، عن كشف الوجه العامّ، الوجه الدنيوي الذي يتم تجاهله عادةً لتلك النصوص الكهنوتيّة. بالمناسبة، يتمّ تجاهله ليس لأنّه خفيّ عن الأنظار ويسهل إغفاله، بل لأنّ لفت الانتباه إليه يشكّل إحراجًا ما. أي، قد يتساءل بعضهم: لماذا علينا أن نتحدَّث عن الهند عند الحديث عن ثاكيراي؟ ويتساءل آخرون: لماذا علينا أن نتحدَّث عن الهند الغربيّة أو عن البحر الأبيض المتوسط أو حتى عن الهند عند الحديث عن جين أوستن؟ أو: لماذا علينا أن نتحدَّث عن الهند أو مصر أو أستراليا عند الحديث عن ديكنز؟ تبدو هذه أموراً غريبة. ردِّي على ذلك هو، أولاً، جميع هذه الأعمال لكتّاب عامّين شعبيّين جداً؛ ما من شخص أكثر شعبيّة من ديكنز. ثانيًا، يريد كلّ هؤلاء الكتّاب، بالطبع، بمن فيهم جين أوستن، قرّاءً، ولذلك يجذبونهم من خلال تلك الإشارات. هذا ما كان في بالي، إذًا.

ثمة نقطة أودّ العودة إليها، لأنّي نسيت التطرُّق إليها، ألا وهي فكرة لاوراثيّة المثقف، وهي غاية في الأهمية بالنسبة إليّ. سأكون في منتهى الصراحة معكم، إنّها نقطة استثنائيّة في أهميَّتها بالنسبة إليّ، لأنّي فطنتُ إلى مسألة التبعيّة منذ كنت طالبًا، وهي فاتنة لأنِّي كنت طالبًا لدى أستاذ ما، ثم أصبحت أستاذاً لطالب ما - يهمّني هذا النوع من العلاقة - ونعيشها ليس فقط في حياتنا في الجامعة، بل وقبل ذلك، عندما كنّا طلابًا. لطالما ساورني شعور في منتهى التعقيد بهذا الخصوص، لأنّني، في الحالة الأولى، لا أحب أن أعَدَّ مُلك شخص آخر، وفي الحالة الثانية، لا أحب أن يكون شخص آخر مُلكًا لي. بكلمات أخرى، أراهن كثيرًا على ضرورة أن يفعل المرء ما يفعله لذاته هو. أولاً، أعتقد أنّها نوع من الاستقلاليّة التي أتمسَّك بها، وثانيًا، لا أعتقد أنّ أعمالي - مثل هذا الكتاب أو «الاستشراق»، أو أيٍّ من الأعمال الأخرى التي ألّفتها - من النوع الذي تنطبق عليه المعادلات أو المفاهيم المتداولة من يد إلى أخرى. إنّها نابعة فعلاً من تجربتي الشخصيّة، وهذه مسألة في منتهى الأهمّيّة بالنسبة إليّ.

تحدَّثتُ عن ذلك في سلسلة محاضرات ألقيتها خلال الربيع الماضي في [جامعة] ستانفورد، سيتمّ نشرها لاحقًا خلال هذا العام. كان عنوان سلسلة محاضراتي «الدراسة التاريخيّة للأدب والكفاءة الفكريّة». أكّدتُ في المحاضرة الأولى بعنوان «التجربة التاريخيّة»

أنّ أحد الأمور التي حدثت للنقد المعاصر (مع بعض الاستثناءات، طبعًا) كان تحوّل مفهوم التجربة إلى مفاهيم الشكل والوساطة والتلطيف. أعطيتُ أمثلةً كثيرة على ذلك. المثال الذي يخطر مباشرة على البال هو مثال «ما وراء التاريخ (metahistory)» لهايدن وايت، حيث يوجد انحراف عن مضمون التاريخ، ألا وهو التجربة التاريخيّة للمؤرِّخين الذين يأتي على ذكرهم، في اتجاه الشكل الذي يستخدمونه ولغتهم وخطابهم، وهكذا دواليك. كان ذلك جليّاً في كل مكان؛ تراه في أعمال جيمسون، على سبيل المثال، وفي أعمال المؤرخين الجدد بشكل عامّ. أما أنا، فأردتُ العودة إلى التجربة التاريخيّة. هذا الكتاب مبنيّ على سلسلة من التجارب التاريخيّة البالغة الأهمّيّة بالنسبة إليّ. لكن، لا يجوز اعتبارها تجارب جاهزة الصنع. بكلمات أخرى، عليك أن تعيد بناء هذه التجارب بنفسك، في عملك. هنا يأتي مغزى اللاوراثيّة فيه. من جهة أخرى، هذه التجارب ليست من الندرة أو الخصوصيّة بحيث لا يستطيع الآخرون فهمها؛ أعتقد أنّ فهمها ممكن، لأنّها تجارب العديد والعديد من الناس.

إحدى المسائل التي تساءلنا حولها هي مسألة الإرادة. في ضوء ما قلتَه الآن، أتودّ الحديث عن ذلك؟ أستذكر مراجعة قبل سنوات عديدة لـ«البدايات»، بقلم هايدن وايت بالمناسبة، أكَّد فيها أن الإرادة هي المفهوم الأساسي في عملك النقدي. بقيت الإرادة في «الثقافة والإمبرياليّة» مادة التحليل المحوريّة. وكما قلتَ منذ قليل، يُعنى هذا الكتاب بشكل كبير بمسألة السباق. لكنّي لاحظتُ أثناء قراءتي للكتاب أنّ مفهوم الإرادة يتعارض مع ما يمكنني أن أسميه، نظراً إلى غياب اصطلاحٍ أفضل، الرؤيّة الإنسانيّة العظمى. وهي تعمل بدافع الرعب من نشاط الإرادة والمنافسة والمسابقة التي تدفع الدول والمجتمعات والمجموعات ضد بعضها بعضًا توقًا منها إلى الهوية أكثر منه إلى فهم الآخر، كما تقول في نهاية الكتاب. تبدو الإرادة هنا مختزِلة، ليس فقط في العلم، والنقد، وأمور أخرى كسياسة الهويّة، بل وفظيعة، إذ تنتج حروباً في العالم.

أتحدَّث في نهاية «الاستشراق» عن الأمل في نموذج غير قسري للعلوم البشريّة، لأنّ الاستشراق [كظاهرة]، برأيي، حمل فعليّاً في طياته كلّ عناصر الإكراه السيّئة النيّة (وإن كانت خفيّة) لهيمنة إرادة على أخرى. بالطبع، كتاب «الثقافة والإمبرياليّة» مبنيّ أساسًا على أمر عُدَّ اختزاله مستحيلاً، ألا وهو الرغبة في الهيمنة على الآخرين. لكن، أضف إلى ذلك، في حالة

الإمبراطوريات التي تهمّني، تفرض الإرادة على أولئك الآخرين أن يكونوا على مسافة بعيدة منها. يحيِّرني ذلك. لا أحاول فهمه فعلاً، لأنّه موجود، لكنّه لا ينطبق على أيّ من التجارب التي عشتها، أو على أي من رغباتي ـ أي أن يكون لدى المرء أرض يسيطر عليها، لكن عن بعد. أعتقد أنّ تلك تجربة تاريخيّة من نوع خاص، كما حاولتُ أن أؤكّد في هذا الكتاب، وانفردت بها بريطانيا وفرنسا في فترةٍ ما، ثم قلّدتها وتنافست معها إمبراطورياتٌ أخرى كالهولنديّة، والبرتغاليّة، والإسبانيّة، وغيرها.

لكن، ما يهمّني في الإرادة في هذا السياق هو أنّها عبارةٌ عن تواجد منظّم يشارك فيه عدد كبير من الناس، وهي ليست مجرّد مسألة غُزاة (conquistadors) كما في حالة الإمبراطوريات الإسبانيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. بل نرى هنا نوعًا من الوفاق حول إرادة الهيمنة، بحيث اختفت رغبة الهيمنة فعلياً عن الأنظار، نوعًا ما، لكنّها بقيت موجودة بالرغم من ذلك. لذلك، عندما يتحدَّث العالم الذي أستشهد به، دي. سي. بلات، عن «النظرة المُقاطَعيَّة» (departmental view) ـ يأسرني إمكان وجود نظرة مقاطَعيّة للهند على أنّها «هندنا» ومدى تأثيرها في اليسار أو اليمين أو الوسط. أقصد، شعر جون سيتوارت ميل بذلك بقدر ما شعر جون سيلي ـ أي أنّ الجميع شعر بها، ابتداءً من المدافعين العلنيين عن الإمبراطوريّة، وانتهاءً بأولئك الذين قد نسميهم ليبراليين، بل وأبطالنا، من نواحٍ عديدة. لذلك، ألجأ إلى استخدام مفهوم الإرادة في هذا الكتاب من منطلق سلبي، باعتباره شيئًا غيرَ صحي ومدمّرًا. أثّرت فيّ بشكل كبير جداً شخصيّة كورتيس من «قلب الظلام»، لأنّه كذلك بالفعل، أي أنّه مخلوق الإرادة. يبدو لي حتى الآن المثال الأفضل للشخصيّة الاستثنائيّة والمركَّزة التي نجدها في الأدب، رغم وجود صور أخرى لما أسمِّيها شخصيات كولونياليّة، مثل لوغارد، رودز، لايوتي، وغيرها من الشخصيات. لكن، لسبب أو لآخر، ربما بسبب مهارة كونراد، شخصيّة كورتيس أكثر تركيزاً؛ خططه، مشاريعه، إلخ. ـ هذا هو جوهر الموضوع. وقد أسرني فشل مارلو لاحقًا (فهنالك دائمًا استعادة لأحداث الماضي) في فهم ذلك الجوهر.

من جهة أخرى، ثمة جديد في هذا الكتاب، في ما يخصّ أعمالي السابقة، ألا وهو الإرادة المضادة، بالطبع؛ أيّ إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الإمبرياليّة. اكتشفتُ ذلك من خلال تجربتي، ضمن جماعتي (كالجالية الفلسطينيّة، مثلاً) وفي أماكن أخرى من العالم الثالث،

وفي إيرلندا، إلخ. كتاب «الثقافة والإمبريالية» مبنيّ على رحلات وتجارب أوحت لي، بطريقة مباشرة، بوجود إرادة مضادّة، لها دور في اللعبة طول الوقت؛ لكنّي كنت في حاجة إلى وسيلة، أو أسلوب، لتصوير كليهما، أي الهيمنة والمقاومة، الإرادة والإرادة المضادة. الناحية المأسويّة في كلّ ذلك هي أنّ السياق لم يوفر حلاً لمشكلة الإرادة فعليّاً. بكلمات أخرى، بدا وكأنّه انتقل إلى مرحلة جديدة، إلى عالم القوميّة، على وجه التحديد. تحوّلت الإرادة إلى الرغبة في امتلاك هوية وسياسة الهوية. فأصبح السؤال: إذا استثنينا السلبيّة التامة ـ أي معضلة شوبنهاور، حيث المرء إما انطوائي شبيه ببوذا، أو فنان، أو يحاول الانتحار ـ ما هي الطريقة لحلّ مشكلة الوعي القومي الذي ينبثق ـ وأنت محقّ في ذلك ـ من الإرادة المضادّة؟ أعتقد أنّ الطريقة المثلى تكون بنوع ثالث من الإرادة، رغبة فكريّة، أو علميّة، أو تاريخيّة، في رؤية كيفيّة عمل الإرادة والإرادة المضادة، وفي التفكير في بدائل لهما، بدائل فكريّة، غير قسريّة، تأمُّليّة إلى حدّ ما. حاولتُ القيام بكلّ ذلك هنا.

أهي إرادة غير سباقيّة؟

لا، أفضّل عدم قول ذلك، إذ تصبح سلبيّةً نوعًا ما، وهنالك نوع من الحزن الاحتفالي في ذلك.

لقد أسأتُ التعبير. كيف يمكن التأمُّل والتفكير أن يكونا إرادة؟

نعم، فهمتُ قصدك. أعدُّها ذات علاقة بالحياة في الجامعة. فكَّرتُ مطوّلاً في ذلك، وعندما كنت في جنوب إفريقيا العام الماضي ألقيتُ محاضرةً بعنوان «محاضرة الحريّة الأكاديميّة» حول ما هي الجامعة في جوّ استفزازي ومشحون جداً كجوّ جنوب إفريقيا. ما هي الجامعة؟ يمكنك القول إنّ الجامعة، في هذا السياق، ليست، ولا يجوز أن تكون، مكانًا ليوسّع فيه الطرف المنتصر برنامجه. كنتُ في جنوب إفريقيا، في نهاية المطاف، في فترة بدأ فيها نظام الفصل العنصري بالاندثار. كانت هنالك عمليّة سياسيّة ذات شأن جارية هناك، والله أعلم أنّها أجّلت وأضاعت طريقها مرّات عديدةً. لكنّها، رغم ذلك، بدأت بإطلاق سراح مانديلا وبكلمة دو كليرك في شباط (فبراير) من عام ١٩٩٠، وما نتج من ذلك. بدا لي ذلك مثيرًا جداً للتفاؤل. كنتُ ألقي المحاضرة، في وضع جديد نوعًا ما، حيث القوى المعادية للفصل العنصري بدأت تعود وتطالب بمكان لها في الجامعة، ضمن أماكن أخرى. كانت المعضلة بالنسبة إليّ: إذا

كنّا مستثْنَيْنَ طول أعوام عديدة، ومن ثم دخلنا، فما الذي نريد أن نفعله؟ هل نريد طرد الآخرين، وأشياء أخرى من هذا القبيل؟ بدا لي ذلك بيت القصيد هنا. أكّدتُ ضرورة اتّخاذ موقف مختلف تجاه المعرفة في الجامعة، حيث أفضِّل رؤية شخصيّة الرحالة العابرة، عوضًا عن شخصيّة الحاكم المتحكّم في المكان. بكلمات أخرى، يجب التخلّي عن الأدوات السياسيّة، عن السباقات السياسيّة إن صحّ التعبير، في سبيل مصلحة مشروع تكامليّ، عوضًا عن المشروع الانفصاليّ. هذه أيضًا رسالة من رسائل «الثقافة والإمبرياليّة»، أي معارضة الانفصاليّة بشتى أشكالها. وفقًا لتجربتي الشخصيّة، ولتجربتك أنت أيضًا، نحن نرى الانفصاليّة في كلّ مكان. حيثما تلقي نظرك هنالك نزعة نحو التخصُّص، والتقسيم، والتجزئة، والدول المستقلّة، إلخ، إلخ. لذلك، يبدو لي أنّ الجامعة (ولعلّني أعير الجامعة أهميّة أكثر من اللازم) شكل من أشكال الدولة الطوباويّة، ولهذا السبب تسمح لنا بالقيام بدراسات كهذه. إنّها فكرة متسمة بالمبالغة، لأنّ معظمنا يعدّ الجامعة مكانًا لإحراز نجاحات مهنيّة، وهمً محقُّون في ذلك بالتأكيد، وما من عيب في ذلك. لكنّك لو أردت لرأيتَ في الجامعة فكرةً أوسع، كما فعل نيومان، على سبيل المثال، عندما تحدّث عن «فكرة جامعة». إنّ شيئًا من هذا القبيل قد يكون مفيدًا في نهاية القرن العشرين، على الأقلّ من أجل البدء في نقاش، نظرًا إلى توسُّع الإمبرياليّة (وهي عالميّة في نهاية المطاف). وبوسع أفراد القيام بذلك. وليس على المرء الانتظار كثيرًا كي تقوم به لجنة ما. الأمر متعلّق بالرغبة في تخطّي عالم الإقطاعيّة والتخصُّصات، وفوق كلّ شيء، تلك التجارب المشرذمة في سبيل مصالح كلٍّ أوسع وأكثر اتحادًا.

إضافةً إلى ذلك، من المثير للاهتمام أنّ نهاية الكتاب، الجزء الأخير منه، حدثت بطريقة مميزة. اكتشفتُ قبل عام أو عام ونصف أنّي أعاني مرضًا مزمنًا في الدم، وساورني قلق بأنّي لن أعيش لأنهيَه. لذلك، كان من المهمّ جداً أن أنهيَه. خلال بضعة أشهر اعتقدتُ (بشكل لاعقلانيّ) أنّي سأموت قريبًا جداً. لم يكن هنالك دليل موضوعيّ على أنّي سأموت بسرعة، لكنّي اعتقدتُ أنّ أيامي معدودة، وهي معدودة بالطبع. فخطر على بالي أنّ هنالك ما يدفعني لإنهاء الكتاب، وأن أنهيَه بهدف، باختيار واضح إما للتكامل أو للانفصال، خلافًا لما فعلته في «الاستشراق»، عندما تركتُ الأمور مفتوحةً في النهاية. أولاً، أنا أفضِّل التكامل؛ وثانيًا، شعرت في لحظة ما خلال العام أو العام ونصف العام الماضي بأنّي ضقتُ ذرعًا بالسياسة. أيّ أنّي كنت قد عملتُ فيها

كثيراً ورأيتُ أنّي أنتمي إلى مرحلة انتهت الآن. بدأ انخراطي في العمل السياسيّ الخاصّ بالقضيّة الفلسطينيّة بفضل الوراثة وبداية حياتي، على ما أعتقد. ثم انطلق مجدّداً بحماس عام ١٩٦٧، ثم انتهى، بالنسبة إليّ، مع مفاوضات السلام في مدريد، التي عددتها، نوعًا ما، تخلّيًا عن ماضينا، رغم أنّني دعمتُ المفاوضات. حسب رأيي، طُلب منّا أن نعلن أنّنا، ونضال شعبنا، لا علاقة لنا بالموضوع فعليّاً. فجأةً بدا آلاف الفلسطينيين الذين ضحّوا بحياتهم وكأنّهم في وضع هامشي في ما يخصّ الأحداث الجارية، وبالتحديد، الاتفاق بين إسرائيل وسكان الضفة الغربيّة وغزة ـ وهو جيِّد، لكنّه يستثني أناسًا مثلي، لأنّنا لسنا من الضفة الغربيّة أو غزة. شعرتُ بوجود اختلاف في المناخ السياسيّ، وأنّنا نعيش قحطًا. كنّا حركة وطنيّة، بل الحركة الوطنيّة الوحيدة في القرن العشرين، في السياق الكولونيالي أو السياق الإمبريالي، التي ليس لديها راعٍ خارجي. كان لدى المجلس الوطني الإفريقي (ANC) الاتحاد السوفييتي، وكان لدى الفييتناميين الاتحاد السوفييتيّ. كان هنالك بديل لأميركا على الدوام. تغيَّر العالم، وأصبحت أميركا هي القوة العظمى الوحيدة. حصل ذلك، بالمناسبة، أثناء كتابتي لهذا الكتاب؛ كان ذلك غاية في الدراماتيكيّة. بوسعك رؤية ذلك في الفصل الأخير من الكتاب. لذلك، بدا لي أنّ على المرء تلخيص هذه التجربة بطريقة ما. لن أقول إنّي كنتُ أعلم بالغيب، لكنّي شعرتُ نوعًا ما، بأنّ ترتيبات المرحلة القادمة من مباحثات السلام في الشرق الأوسط ستؤدي، في الحقيقة، إلى ما نراه اليوم في يوغسلافيا، وما رأيناه في حرب الخليج، وهكذا دواليك. ليست مرحلة «ما بعد الإمبرياليّة»؛ إنّه تجديد لها في نهاية القرن العشرين. ورأيتُ أنّ من الأفضل أن أحاول ضمّ ذلك في عمل واحد، وأن أنهيه. هذا ما حاولتُ القيام به، ربما بإيجاز أكثر مما يجب، في النهاية.

عودةً إلى الأفكار التي عبَّرتَ عنها منذ قليل حول الجامعة. أنت توسّع في هذا الكتاب هذه الأفكار والتحليلات لتشمل الثقافة عمومًا، وما قد أسميه المجتمع المدني. ألهذا السبب كان فانون مهمًّا إلى هذا الحد بالنسبة إليك؟ تبدو وكأنّك تستخدمُ فانون كتحذير. يقلقك ما قد يحدث عندما يحتلّ خطّ حزبيّ الجامعة. لكنّك قلق أيضًا من مسألة أوسع حول ما سيحدث عندما يحتلّ خط حزبيّ المجتمع المدنيّ بأكمله، أو في حال حدوث ذلك...

نعم، لأنّي خضتُ تلك التجربة، وهي تجربة مهمّة جداً، لأنّي من العالم العربي، حيث تلاشى المجتمع المدنيّ في السنوات العشرين أو الخمس والعشرين الماضية. لا وجود

لمجتمع مدني في أماكن مثل العراق وسوريا. بات كلّ شيء، بما في ذلك الجامعة، مسيَّسًا وجزءًا من المجتمع السياسي. هذا مثال مهمّ جداً بالنسبة إليّ.

بخصوص فانون: عندما أعدتُ قراءة أعماله قبل ستة أعوام أو سبعة، أثناء تحضيري لهذا الكتاب، أعجبتني، على سبيل المثال، الرؤيا التنبُّئيّة في أعماله المتأخِّرة، وخصوصًا في «معذّبو الأرض»، تلك الميزة التي أهملها أو غفل عنها قراء كثيرون. إضافةً إلى ذلك، كانت هنالك، أثناء عملي على هذا الكتاب (وبخاصة عام ١٩٨٨ أو بين ١٩٨٨ و١٩٨٩، أو شيء من هذا القبيل)، فورة من الأعمال حول إعادة قراءة فانون لكنّها انتقاديّة جداً تجاهه، من بينها هجوم شنّه سيدني هوك Sydney Hook عليه. شعرتُ بأنّ تلك ليست قراءة، بل إساءة قراءة أو خيانة لفانون أن يُقرأ بهذا الأسلوب المتحيِّز. فأصبح يهمّني لمجرّد أنّه شخص أسيء فهمه؛ اعتقدتُ أنّ بوسعي القيام بشيء ما بهذا الخصوص. تحدَّثتُ عنه في ذلك السياق. أصبح فانون خلال ذلك رمزًا لأمور كثيرة أكبر من مجرّد ذاته. طبيعة أفكاره المحدودة بعض الشيء والمختزلة حول المجتمع المدني بعد التحرير أو بعد الاستقلال لم تكن واضحة جداً في «معذّبو الأرض»، الذي كان عمله الأخير.

فلنعد، إن أمكننا ذلك، إلى التجربة التاريخيّة. أعتقد، بالطبع، أنّ ذلك تطوُّر محدَّد وهام تخطّى بعض أبعاد «الاستشراق». أودّ أن أطلب منك التحدُّث قليلاً عن كيفيّة استيعاب كتاب «الثقافة والإمبرياليّة»، كونه حول التحليل التاريخي للأدب، تعقيدات التجربة التاريخيّة. أطرح عليك هذا السؤال لأنّ إحدى الأفكار الأساسيّة في كتابك هي أنّ معظم الكتابات النقديّة مختزِلة، إضافةً إلى كونها خصاميّة ومجزّأة. ربما بوسعك أيضًا أن تتفضّل، في هذا السياق، بإخبارنا ما هي قيمة التحليل التاريخي للأدب، وما يمكنها أن تكون، في هذا النوع من البنية الإمبرياليّة المتأخِّرة. يمكننا العودة إلى هذا السؤال لاحقًا، إذا سمح لنا الوقت بذلك، إذ أودّ أن أطلب منك أن تتحدَّث قليلاً حول ما يجب فعله، باعتقادك، من أجل إنتاج مزيد من الخطاب النقدي العلماني داخل الولايات المتحدة.

حسنًا، سنتحدَّث عن ذلك لاحقًا. إليك رأيي في الموضوع. أرى كلّ التحليلات والتفسيرات والتعليقات الأدبيّة التي وردت في كتابي على أنّها تحت ـ أستعمل كلمة «تحت» بمعنى تحت قيادة، أو تحت رعاية، أو تحت تأثير حقائق تاريخيّة مهمّة، من بينها اثنتان

أساسيتان بالنسبة إليّ: حقيقة المستعمَرين من جهة، وحقيقة المستعمرين من جهة أخرى. أحاول ألاّ أدع تلك التجارب تفلت من يدي، فهي تجارب لا يتمّ خوضُها أبدًا بشكلها الأنقى فعليّاً، لأنّ هنالك على الدوام أمرًا ما يصرف الانتباه عنها أو يعقّدها. على سبيل المثال، لم يتغيَّر كثيراً وضع الفلاح المصري بعد الاحتلال مقارنةً مع عام ١٨٨٢، عندما كانت مصر محتلّة من قبل البريطانيين. لكنّ الجديد، أو الجديد نسبيّاً، هو ظهور طبقة من الناس يعملون وسطاء بين البريطانيين وذلك الفلاح، طبقة منبثقة من البرجوازيّة، والملاّكين، والمدن، بل الريف أيضًا. أنا لا أقول، إذًا، إنّ الجميع «تحت» في كلّ الحالات، إن كان «تحت» السيّد الأبيض أو الكولونيالي في العالم الإمبريالي. ينطبق ذلك بشكل أكبر، بالطبع، على أماكن مثل الجزائر، على سبيل المثال. هنالك درجات مختلفة. لكنّي أؤكّد أنّ تجارب الهيمنة تلك وتجارب الخضوع للهيمنة، عبارة عن أفق أو حدود. إنّها مكان الحدث، وهذا ما أقصده عندما أتحدَّث عن الجغرافيا ـ تلك هي جغرافيا التجربة، تلك هي الصورة.

لذلك، مهمة التحليل الأدبي، بالنسبة إليّ، هي، أولاً، العثور على إشارات الجغرافيا تلك في العمل الأدبي. ذهلتُ عند اكتشافي أنّها واضحة جداً للعيان. حيثما تنظر تقريبًا ـ في الرواية، مثلاً، وينطبق ذلك على الشعر أيضًا، لكن دعنا ننظر إلى الرواية هنا ـ ترى الجغرافيا، والمكان، والطبيعة في المقام الأول. ما من رواية بلا مكان، والمكان واضح مباشرةً. مهمة التحليل الأدبي الثانية، إذًا، شرح مكان الحدث، وهو ما يصل العمل بالتجربة التاريخيّة الأوسع، تجربة الهيمنة والخضوع للهيمنة، التي أتحدَّث عنها. فتصبح محاولة القيام بذلك أمرًا مثيراً للاهتمام ومعقّداً (لا أتحدَّث هنا عن محاولة مزامنة الاثنين)، أي أن تجعلهما يعملان طباقياً معًا. مذهب التحليل الأدبي ليس، كما هي حال النقّاد الجدد، في إبراز صور رائعة، مجازية وساخرة، وهكذا دواليك (رغم أنّ على المرء أن يكون مدركًا، بالطبع، لهذه النواحي من النص الأدبي)، بل يجب، قبل أيّ شيء، مراقبة هذه الأمور أثناء عملها في مكان ما، في موقعٍ ما إن صحّ التعبير. تلك، إذًا، هي قيمة ذاك النوع المحدَّد من التحليل الأدبي، في رأيي.

الآن، النقطة الثانية: التحليل الأدبي الذي سألتني عنه. ما يثير اهتمامي في كيبلينغ وما أجده منعشًا فيه هو وجود أنواع معينة من المتعة، وإن أخذنا بعين الاعتبار واقع العلاقات الكولونياليّة المزعج، أو الأقل متعة نسبياً. أعتقد أنّ ذلك هو السبب الذي يفضّل المستعمَرون

بموجبه، حتى يومنا هذا، قراءة كيبلينغ على قراءة فورستر. ثمة برنامج سياسي أكثر مباشرةً، في رأيي، في «طريق إلى الهند» ممّا في «كيم»، وهي [رواية] أشبه بحلم يقظة مطوّل. لكنّ مجال الملذّات التي يوفرها الموقع الإمبريالي واسع، وذلك بحدّ ذاته أثار اهتمامي.

إذا نظر المرء إلى الطريقة التي يتمّ بها تعليم المستعمَرين، لوجد مسألة الجغرافيا هذه مثيرة فعلاً. خطر على بالي، أثناء قراءتي لكتابك: «لو كانت المسألة بالوضوح التي بدت عليه في تحليلك لديكنز، مثلاً، فلماذا لم ألحظ ذلك أبدًا عندما كنتُ طالبًا في مستعمرة؟» ربما يعود ذلك إلى أن المرء يُدرِّس الأدب الإنكليزي في المستعمرة أيًّا كانت (وهنا أودّ الإشارة إلى أنّ طرحك لكيفيّة تدريس اللغة الإنكليزيّة في البلدان العربيّة وغيرها آسر بحقّ)، وكأنّه يعرفه أصلاً.

بالضبط...

ولذلك، هدف الصفّ الكولونيالي هو إتقان تقنيات القراءة لتكون أنت واحدًا من قلة مختارة، وتحصل على منحة للذهاب إلى إنكلترا لتصبح جيِّدًا بجودة الإنكليز. وكأنّ الجغرافيا انهارت نوعًا ما ـ بإمكانك أن تكون في القاهرة أو مالطا أو في أي مكان آخر، وكأنّك في صف في إنكلترا. يمكنك أن تكون في إنكلترا وأن تفعل الأمر ذاته.

حسنًا، لا أعتقد أنّ الجغرافيا منهارة إلى هذا الحدّ. أعتقد أنّ المرء يعيها فقط عندما يرحل من مكانه، أو عندما يرحل البريطانيون في النهاية، أو الفرنسيون، كما في حالة الجزائر. أقصد، يبدو المكان، الموقع الجغرافي، الذي نتحدَّث عنه، طبيعيّاً في فترة الكولونياليّة؛ فأنت تقبله. أحاول قول ذلك مرارًا وتكرارًا: أنت تعتقد، لأنّهم يريدونك أن تعتقد، أنّ مصير الشعوب الدنيا أن يحكمها البريطانيون، أو الفرنسيون مثلاً. هذا جزء من التربيّة التي تتلقّاها طبقة معينة، والتي أنتمي إليها أنا مثلاً. ينعتهم هودكين، كما تعلم، بالمتعاونين؛ هم الأشخاص الذين يضعون أنفسهم، لأسباب طبقيّة، بين المستعمرين وبين بقية السكان. إنّهم الأقرب إلى البريطانيين. لطالما فعلت الإمبرياليّة ذلك، وفي المستعمرات الفرنسيّة أيضًا. انظر إلى حياة سنغور: تلقّى تعليمًا وكأنّه فرنسي، ثم أرسلوه إلى باريس، فقط عند وصوله إلى باريس أدرك أنّ بشرته سوداء، فكان فرنسيّاً أسود الوجه. لكنّه لم يعدّ نفسه سنغاليّاً إلاّ لاحقًا. اختلف الأمر من مستعمرة إلى مستعمرة، لكن بوسعي القول إنّنا

عددنا ذلك طبيعياً لأنّها جغرافيا «طبيعيّة» في ظل هذه الظروف. أقصد بكلمة «طبيعي» أنّهم موجودون هناك. جيلنا لم ير قدومهم؛ كانوا هناك. كانوا هناك عندما وُلدنا. إذًا، كانوا جزءًا من الطبيعة. لذلك يعتقد المرء أنّ العالم يحكمه البريطانيون، أو الرجل الأبيض، أو الغرب. يعتقد ذلك إلى أن يتحرّك ويسافر، إلى أن يُدحر الاستعمار، إلى أن تظهر القوميّة (كلّ أبناء جيلي مرُّوا بذلك)؛ عندما تُفتح عيناك وترى.

ثم أعتقد أنّ التأثير الأساسي فيّ، على كلّ هذه الأصعدة، كان بالطبع، لغرامشي. أقصد، ذهلتُ تمامًا ـ وأعتبرها المسألة الأهم التي أخذتها من غرامشي ـ لا لفكرة الهيمنة أو فكرة المثقف العضوي، وكل ما إلى ذلك، بل لفكرة أنّ كلّ شيء، بما فيه المجتمع المدني، بل العالم أجمع، منظّم وفقًا للجغرافيا. كان غرامشي يفكّر من منطلق اصطلاحات جغرافيّة، و[كتابه] «دفاتر سجن» عبارة عن خارطة العصريّة. ليست ملاحظاته تاريخ العصريّة، بل محاولة لإيجاد مكان لكلّ شيء، كما على خارطة عسكريّة. أقصد أنّه طالما كان هنالك صراع على أرض ما. أعتقد أنّ تلك فكرته الأقوى والأكثر تمييزًا. لكلّ منّا أفكاره، بالطبع، لكنّ كلّ الأمور التي كنتُ أفكّر فيها اجتمعت، على نحو غريب، في غرامشي، فأعطاها شكلاً مدهشًا خصوصًا إذا ما قارنته بمعاصريه الأوروبيين، مثل لوكاش وغيره من أتباع التقاليد الهيغليّة المبنيّة على المخطط الزمني. المخطط الجغرافيّ، أو الفراغيّ، مختلف؛ الفراغيّ أكثر مادّيّة. ولم يكن غرامشي ـ وأنت يا جو أدرى من غيرك بذلك ـ مهتماً بالتوسُّط، والتحوُّل، والتخطّي، وغيرها من العمليات الهيغليّة التي يتم من خلالها، بشكل أو بآخر، إيجاد حلول للتناقضات. لكنّه كان مهتماً فعلاً بحلّها كوقائع متناقضة فيزيائياً، على الأرض؛ فالأرض هي المكان لفعل ذلك. كان ذلك غاية في الأهمية بالنسبة إليّ.

أجبتَ من ناحية ما على أحد الأسئلة التي كنّا نودّ طرحها عليك، حول أفضليّة المكان على الزمان في كتابك. لكن، هل بإمكاننا العودة للحظة، لو سمحت، إلى إشكاليّة أو مسألة منزلة التحليل الأدبي؟ كنت أريد أن أطلب منك أن تروي لنا المزيد عن ذلك من منطلق فكرة أساسيّة مهمّة جدًا في هذا الكتاب ـ وهي غرامشيّة أيضًا نوعًا ما، كما يبدو لي ـ ألا وهي التحركات البطيئة والطويلة الأمد في الثقافة، وكيف تؤدي إلى تغيير المجتمعات بسبب احتلالها للمكان. كثيراً ما تتحدّث عن ذلك من منطلق الحدود. أشرتَ،

على سبيل المثال، إلى عمل باسيل ديفدسون الخاص بأفريقيا . . . بصفته تحليلاً أدبيًّا ضمن حدود الإمبرياليّة التي وصفتَها. أيمكنك التعليق على فكرة تحوُّلات الثقافة البطيئة والطويلة الأمد؟ وهل يمكنك التعليق على مكان هذا الكتاب، في رأيك، أو مكان أيّ كتاب من هذا النوع في تاريخ الإمبراطوريات الطويل؟ تخطر على بالي اللغة التي تستخدمها؛ فأنت تتحدَّث، مثلاً، عن أملك بأن يخدم هذا الكتاب هدفًا رادعًا وإيضاحيًّا.

حسنًا، ردّاً، أولاً، على النقطة الأخيرة تلك، أعتقد أنّ تجربة الإمبراطوريات تكرِّر نفسها من حيث الجوهر، لكن لا يُنظر إليها من هذا المنظور أبدًا. كما تعلم، هنالك جملة رائعة اقتبستُها من «في انتظار البرابرة» لكوتسي، حيث يأتي رجال جدد من الإمبراطوريّة، ويفعلون بالضبط ما كان يفعله الرجال القدامى. يبدو لي ذلك جديراً جداً باهتمام الناس في هذا البلد، حيث نعتقد أنّنا سوف نتصرّف على نحو مختلف. أو، فلأعدْ صياغة عبارة لورنس ستيرن، إنّهم «ينظِّمون هذه المسألة بشكل أفضل» في واشنطن. الحقيقة هي أنّ الحافز الإمبريالي متطابق تمامًا. لذلك، من هذه الناحية، لو استطعنا وضعها جملةً وتفصيلاً بكلّ دراميّتها وتفاصيلها أمام القارئ، لربّما تمكّنا من تحفيز نوع من الإدراك لدى القارئ العام الذي أتوجَّه إليه، إدراك أنّ ثقافتنا كأمريكيين شبيهة من نواحٍ عديدة بثقافة بريطانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر. إنّها عائقة من هذه الناحية؛ أقصد أنّها تجنِّبك الشعور بأنّ إمبرياليتنا مختلفة. ما من جدوى من سلوك هذا الطريق، لأنّ غيرنا سلكه. وإذا قرّرتَ أن تفعل ذلك فحاول، على الأقلّ، أن تكون ساخراً، بحيث تفعل ذلك وأنت تعي تمام الوعي أنّك تفعل ذلكَ فعلاً. أفضّل ذلك على النهج الساذج الذي ينتهجه معظم الأميركيين.

أما النقطة الثانية بهذا الخصوص، فهي أنِّي أعتقد أنّ هذا الكتاب يلقي الضوء على الفرق بين الاستقلال والقوميّة والحكم الذاتي، إلخ. من جهة، والتحرير من جهة أخرى. تلك هي الفكرة الأساسيّة، بالطبع، وراء الجزء الأخير من الفصل الثالث. أي عندما يتحرّر المرء من التجربة الإمبرياليّة، ينتهي به الأمر إلى تكرارها بشكل أو بآخر. بكلمات أخرى، هذه سياسة التكرار ـ أقصد حركات المحاكاة الإيمائيّة، كما يصفها نايبول بحذاقة. يبدو لي أنّ ذلك موجود دائمًا. لكن ما يدهشني في هذه القصص هو غياب الرؤيا (لعلّ ذلك عائد جزئيّاً إلى الخطاب السياسي، أو اللغة السياسيّة، التي يستخدمها العلماء السياسيون ورجال السياسة، وغيرهم،

المحررون من الوهم). فالتحرير، في نهاية المطاف، ليس دولة وليس بيروقراطيّة. إنّه طاقة من النوع الذي تجده، على سبيل المثال، لدى سي. إل. آر جايمس عندما يأخذ سيزير وإليوت ويجعلهما يعملان معًا بطريقة ما. هذا ما أتحدَّث عنه فعلاً، رغم أنّ عليك اجتياز مستنقعات كثيرة قبل الوصول إليه؛ فهذه، في النهاية، مسألة تاريخيّة. ليست حركة طوباويّة، بل إنّها صادرة عن غوص في تجربة تاريخيّة محددة وشديدة القوة. لذلك، أعتقد أنّي أحاول بالتحديد الحديث عن التحرير، عن تحرير الذات من الحاجة إلى تكرار الماضي. ها قد عدنا إلى «الثامن عشر من برومير» [لماركس]. كما تعلم، ليس محكومًا علينا دائمًا أن نكرّر الماضي. أحاول هنا القيام بشيء استكشفته في محاضرة ألقيتُها في [جامعة] أوكسفورد في شباط (فبراير). أحاول طرح فكرة شموليّة، أي فكرة يُقبل بها عالميّاً بأنّ كلّ إنسان يتمتّع بحقوق معينة: الحريات الديموقراطيّة، الحرية من الهيمنة من نوع أو آخر، الحرية من أنواع مختلفة من الاستغلال، وهكذا دواليك ـ لكنّ هذا ليس إطار العالم الإمبريالي الذي نعيش فيه. أحاول التحرُّك نحو ذلك في كتابي هذا، وفي الأعمال التي ألّفتها منذ إنهاء هذا الكتاب.

أما التحليل الأدبي، فيثير اهتمامي، لأنّي، خلافًا لبعض الناس الذين يعملون في هذا المجال، أحبّ الكتب والقصائد التي أقرأها، كما أحبُّ مؤلفيها. أعتقد أنّ تلك مسألة تجدر الإشارة إليها. لكنّي مقتنع أيضًا (وهنا أختلف معكما في الرأي) أنّ أناسًا كثيرين يفعلون ذلك بدورهم أيضًا. بكلمات أخرى، أعتقد أنّ فكرة النموّ البطيء، بحدّ ذاتها، عائق. لماذا؟ لأنّها عمليّة نمو بطيء لتجربة القراءة التي خاضها العديدون منّا؛ أقصد، نحن جيل خاض تجربة القراءة، إن كان في المدرسة أو في الوسط العائلي، أو حتى ما بعد المدرسة والجامعة، ونحن نستمتع بالأدب. وهذا نموذج مخالف لإرادة الإمبراطوريّة؛ وبالتحديد، الاستثمار الذي يقوم به الناس من خلال حياة بأكملها من القراءة والتحليل والتفكير والتأمل ومناقشة أعمال أدبيّة أو ثقافيّة، بما فيها الموسيقى والرسم وغيرها، والتي تثير مشاعر قويّة لدى المرء، بحيث يشعر أنّه استثمر فيها. يبدو لي أنّ هذه مسألة مهمّة جداً ويجب أن تبقى في البال. ترى ذلك بوضوح في «المحاكاة» (Mimesis) ـ ذلك هو جوهر الكتاب، فعلاً. تجربتي، كما تعلم، مختلفة جداً عن تجربة أورباخ، وأنا شخص مختلف، ولا أودّ حتى أن أعَدَّ من الفئة ذاتها، فهو يفوقني بعوالم. لكنّ الفكرة العامّة المتعلّقة بتراكميّة معرفة القراءة والكتابة تبدو لي جديرة بالتفكير.

عليَّ القول، بشكل عام، إنّي لم أعد أرى ذلك في النقاشات داخل مهنتنا، في مجالنا العلمي في العقدين الماضيين. ما من وسيلة للعثور عليه. هُدرت طاقة أكثر مما يجب في التركيز على التقنيات. باتت المسألة شبيهة بتصليح السيارات ـ وأجد ذلك مملاً تمامًا، وأتساءل عن السبب. أعتقد أنّ المسؤوليّة تقع على الأكاديميّة الأميركيّة، إلى حد ما، والأكاديميّة البريطانيّة التي لا تبدو أفضل بتاتًا. لكن، إذا قرئ هذا الكتاب بطريقة معينة، يبدو أنّ من الممكن بعث روح الحياة في ذلك الاهتمام، أي سوف يتَّضح أنّ من الممكن أن تقرأ لجين أوستن وأن تشعر بما كتبته كعمل فني، وأن تجد فيه، في الوقت ذاته، ذلك العالم الآخر الذي تحدَّثتُ عنه. ليس ذلك تناقضًا، لأنّي أعتقد أنّ هذا ما فَعَلتُ. الأعمال التي ناقشتُها في «الثقافة والإمبرياليّة» كانت أعمالاً ربيتُ عليها، لكنّها لم تكن أعمالي **الخاصة**. قرأتُها لأنّني كنت في مدارس إنكليزيّة، ولا أريد التخلُّص منها أو نسيانها الآن بعدما تحرَّرتُ سياسيّاً من الإنكليز. عندما أطرح ذلك في الفصل الأول، أقول إنّ تلك الحقائق جزء من تجربتنا. ولا جدوى من رميها جانبًا. لهذا السبب، ليس لديّ وقت أضيعه ـ وأقول هذا بصراحة تامة ـ ليس لدي وقت أضيعه على من يقول: «حسنًا، هذا كلّه من عالم الإمبراطوريّة، لكنّنا الآن نعيش شيئًا جديدًا». سأعطيك مثالاً على ذلك.

كنتُ في الضفة الغربيّة هذا الصيف، ولم أكن قد ألقيت محاضرةً أو كلمة في حياتي في جامعة فلسطينيّة، وهذا ما تمكّنت من فعله بالتحديد. كانت الندوة الوحيدة لي أثناء وجودي هناك. كانت عبارة عن نقاش، بشكل أساسي، وكان باللغة العربيّة. لخصتُ، في البداية، هذا الكتاب، لأنّهم قالوا لي: «خبِّرنا عن أعمالك الأخيرة»؛ لذلك، لخصتُ «الثقافة والإمبرياليّة» باللغة الإنكليزيّة خلال عشر دقائق أو خمس عشرة دقيقة، ثم قلتُ: «دعونا نجرِ نقاشًا». فانتقلنا إلى اللغة العربيّة. كان المكان مزدحمًا، وكانت الأسئلة سياسيّة في معظمها. كانوا يريدون معرفة رأيي في عملية السلام، وفي الحرب في العراق، وحول أميركا، وهكذا دواليك. كان ذاك الأخذ والعطاء مثيراً جداً للاهتمام بالنسبة إليّ. شعرتُ مرةً واحدة فقط، وللحظة، أنّي فقدتُ أعصابي، عندما نهض أحدهم وبدأ يتحدّث عن الغرب «ونحن البقية». بكلمات أخرى: «هذا كلّه غربي... أما نحن والإسلام، فإنّنا مختلفون»، وما إلى ذلك. فقلت له: «اسمع، لا أريد سماع ذلك. لم آت إلى هنا لأستمع إلى محاضرات من هذا القبيل. لا أرى أنّ في إمكان أيّ

شخص أن يقطع نفسه عن ماضيه وتجربته الخاصة، لأنّ تجربته غريبة المنشإ بالضرورة. لا وجود للتجربة المتناغمة. وإذا كنت تعتقد أنّ في إمكانك استرجاع جوهر بدائي، نقيّ، بلا شوائب، لشيء أفسده ووسّخه الغرب، أو الإمبراطوريّة أو الصهيونيّة - فإنّك تضيّع وقتك سدًى. لذلك، أن تقبل الموجود وأن تعمل مع هذا المزيج أفضل من أن تحاول فصله». أنا متمسّك جداً بذلك.

هنالك أمور عدّةٌ أودّ قولها بهذا الخصوص، لكنّي سأكتفي بذكر اثنين منها، وبوسعك أن تتجاهل ما تعدّه غير جدير بالتعليق. أعتقد أنّ أحد الأمور التي قد يقولها الناس ردًّا على تساؤلك حول سبب انشغال الأكاديميّة بتصليح الذات، هو أنّ الأدب، على الأقلّ في الولايات المتحدة، في جزء من العالم الناطق باللغة الإنكليزيّة، لم يعد له مكان أو قيمة ثقافيّة...

أتدري، لستُ متأكّدًا من صحة ذلك...

حسنًا، أقول إنّ الناس قد يقولون ذلك...

أوه، تقول إنّ الناس قد يقولون ذلك، لكنّك تقول ذلك بدورك...

لا أقول ذلك دائمًا، أقوله في بعض الأحيان...

لكن، ما زال هنالك أناس يقرأون الكتب، ألا تعتقد ذلك؟

أعتقد أنّ الأصح أنّ الناس داخل الأكاديميّة لا يقرأون.

بالضبط. أعتقد أنّك محقّ تمامًا. لديّ صديق أعرفه منذ خمسة وثلاثين عامًا على الأقلّ؛ كنّا معًا في الجامعة، وكنّا معًا أثناء الدراسات العليا؛ وهو محرر بارز لنصوص عصر النهضة. إنّه شخص مثقّف جداً؛ أقصد أنّه ذهب إلى مدرسة ثانويّة ممتازة، درس اللاتينيّة، وكلّ ما إلى ذلك. سألتُه في مناسبات عدة، «هل قرأتَ الرواية الفلانيّة؟» أقصد رواية جديدة ما، لنقُل رواية لروبرت ستون أو غارسيا ماركيز. فيكون جوابه، «أتدري، بعدما أنتهي من عمليَ كمحرِّر، لا يبقى لديّ وقت كاف للقراءة، لذلك، لا أقرأ». إنّها تجربة من النوع الذي يعتقد أنّ ما تفعله في الحياة، في الجامعة، كعالم محترف في مجال الأدب، يزاحم إمكانية الأدب. كان توسكانيني يقول: «يعرف علماء الموسيقى كلّ شيء باستثناء الموسيقى»، وهذا كاريكاتور أو باروديا، لكنّي أقصد شيئًا من هذا القبيل. هذه فكرة مأساويّة، لكنّها صحيحة، على ما يبدو. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الناس لا يقرأون بتاتًا.

إذًا، رغم كلّ شيء، ثمة حالات في هذه المهنة حيث يتمّ استثناء الأدب بشكل يكاد يكون مبرمجًا. وصل المنطق الشاذّ لما يسمَّى بالنقاش الكهنوتي ذروته، بحيث إذا قررتُ تدريس كتابك هذا (وهو ما سأفعله على الأرجح في العام القادم)، فأتوقّع أنّ من الأسئلة الأولى التي سيطرحها عليّ الطلاب سيكون: «لماذا تعتبر هذا الكتاب نصًّا معارضًا؟ فهو يبدأ بإليوت». أواجه صعوبة في إقناع بعض زملائي الأساتذة بأهميّة الاستمرار في تدريس النقد من خلال أفلاطون وأرسطو ودرايدن وكانت، إذ يبدو ذلك بالنسبة إليهم مضيعة للوقت. يقولون: «لماذا لا نبدأ بشيء أكثر إلحاحًا، مثل دريدا؟» ليست المسألة أنّي لا أوافقك الرأي حول أهميّة الأدب، ليست كذلك بتاتًا. لكنّي أرى وضعًا غريبًا بعض الشيء: يكشف كتابك عن إمكانات غنيّة جدًّا للقراءة الأدبيّة، لكنّه، في الوقت ذاته، سوف يُقرأ من قبل نقّاد معارضين. لعلّهم متعاطفون بشكل عامّ مع موقفك السياسي، لكنّهم عالقون في شبكة منطق لا يسمح لهم النظر إلى نصوص معيّنة على أنّها بالقيمة التي تراها أنت. لعلّي أبالغ، لكنّي أقول إنّ هنالك أناسًا في هذه المهنة غير مدرّبين ولو لقراءة النصوص التي تقرأها أنت وبالطريقة التي تفعلها.

كنتُ لأتّخذ موقفًا أكثر كرمًا، أو أقلّ تحيُّزًا على الأقل، من موقفك. لكنّك محقّ ربما؛ لست أدري. يبدو لي أنّ بإمكاننا، في حال توفَّرت الفرصة، أن ننتزع الناس، أولاً، من الجدل الكهنوتي والانحراف الناتج منه، والذي يراه، بشكل عامّ، غبيّاً جداًّ وسلبيّاً وغير مثير للاهتمام؛ وثانيًا، من الإلحاحيّة النظريّة، أو بالأحرى، من إلحاحيّة النظريّة، التي يشعر بها العديد من الطلاب، أي أنّ عليهم أن يكونوا مطلعين جيِّداً على دريدا وفوكو والآخرين. بوسعك أن تنتزعهم من ذلك، أو على الأقل، أن تؤجّل اهتمامهم به قليلاً، ومن ثم أن تعرِّضهم لكتّاب مثل إليوت، يعارضون كلّ شيء تقريبًا في التجارب المشتركة التي عشناها نحن وهم، وفي التاريخ، والذوق، وإلخ. ثم ستجد، على ما أعتقد، أنّ هنالك كثيراً من الردود المدهشة على التناقضات. سوف يأخذون كل هذه الأمور حول إليوت، وسوف يقبلون بها - إنّه مَلَكيّ، إنّه محافظ، إلخ. - ويقولون: «حسنًا، دعونا نقرأه، في ظل كلّ ذلك». أعتقد انّه سيكون من الممكن، عندئذ، رؤية - وقد رأيتُ ذلك شخصيّاً مع طلابي - بهجة مدهشة فعلاً في التناقضات الناتجة، واستمتاعًا بعبقريّة الاستخدامات اللغويّة والمفاهيم الخياليّة، والناحية الشكليّة الرائعة في بعضٍ من قصائد إليوت، وهكذا دواليك. أعتقد أنّه

تجدر محاولة ذلك، وإلا وجدنا أنفسنا في طريق مسدود. إلى أيّ مدًى يمكننا أن نذهب ما وراء النظريّة التي تدرَّس وتمارَس اليوم؟ قليلاً جداً. في الحقيقة، لديّ انطباع (لعلّك توافقني الرأي؟) بأنّنا نعيد تصنيع المادة ذاتها. أقصد، يصدر كتاب نظريّ جديد ما، ونهرع لقراءته، لكنّه بالأساس الشيء ذاته، من جهة؛ ومن جهة أخرى، هنالك صراع مستمر ومستمر حول الفرق بين ما يسمّى بالمحافظين وأولئك الذين يريدون قراءة الأدب المعاصر فقط بأقلام أناس ذوي بشرة من اللون «الصحيح» وأفكار سياسيّة «صحيحة». يجب، إذًا، وضع حدّ لذلك ـ وماذا بعد؟ لا شيء. أنا شخصيّاً، أفضّل الطريق الآخر، طريقة التأجيل. يبدو لي أنّ بإمكانك القيام بذلك فقط في الجامعة.

وجدتُ أنّ لكتابك هدفًا تربويًّا أيضًا. ثمة شعور بأنّه يمكن اعتباره إمكانيةً لبرنامج دراسي، أو لبحث، أو لأسلوب تفكير.

ربما. لم أفكّر فيه من هذا المنطلق بالتحديد. إنّه مسح لكثير من القضايا، بطريقتي الخاصة، بطريقة بيتيّة. لم يُكتب ليكون نظريّةً أو أي شيء كامل من هذا القبيل.

نقطة أخيرة حول مسألة الأدب. خطرت على بالي الفكرة التي طرحتَها قبل قليل، وأودّ جمع تلك الأمور الثلاثة معًا ـ الأدب، الرؤيا، الشموليّة ـ لأنّ التأمُّل الطويل في دراسة الأدب وداخليته يوفّر لك، برأيي، فرصة للرؤية.

بالتأكيد.

ولذلك، هذا مرتبط...

وكذلك الموسيقى، أو أيّ من الفنون التي تهمّني.

هذا مرتبط، إذًا، ليس فقط بالرغبة في تحرير وطني، بل وبإمكانيّة إنتاج ما هو شمولي.

صحيح.

في ظلّ كلّ ما قيل، أريد العودة إلى ما أدهشني بشدة أثناء قراءتي للكتاب، منذ البداية، وهو أنّ هذا الكتاب سيبدو من نواحٍ عديدة للقارئ، أيًّا كان، حالمًا وذا رؤيا على حدّ سواء. رؤياه لا يمكن فصلها عن كلمة استخدمتَها قبل لحظات في حديثك عن المهنة ـ ألا وهي كلمة «كرم». دوّنتُ في ملاحظاتي اصطلاح «الكرم» هذا مرارًا وتكرارًا في محاولة

لتحديد سمة محددة لوصف كتابك. وأعرتُ انتباهًا كبيرًا لكلمة أخرى استخدمتَها كثيرًا، وهي كلمة «التوسّل». استمعتُ لحديثك عن الأدب، وتذكّرتُ ما قلتَه عنه بصفته ممارسة ثقافيّة عامة متعلقة بالتاريخ والتجربة التاريخيّة، فرغبتُ في العودة بك إلى مسألة المثقف لأتساءل عمّا إذا كانت القضيّة هنا قضيّة قدرة المثقف على أن يكون هو الشخص الذي يتجاوب مع توسّل التجربة التاريخيّة من خلال ذاكرته ودراساته.

نعم، حسنًا، أعتقد أنّ هذه إحدى وظائف المثقّف بالتأكيد. ناقشتُ وظائف المثقف في المحاضرات التي ألقيتُها في [جامعة] ستانفورد (وسأفعل ذلك مجدّدًا العام القادم في المحاضرات على [محطة] بي. بي. سي، تتمحور حول المثقف والعالَم العام)، وأطلق على إحدى تلك المهامّ «المهمّة الذاكريّة» (أي المتعلّقة بفن تقوية الذاكرة). بكلمات أخرى، يكمن جزء من دور المثقف في تذكُّر أمور موجودة، لكنّها منسيّة في خضمّ المعركة، إن صحّ التعبير، وتكون متعلّقةً عادةً، كما تعلم، بتاريخ الشخص نفسه، و بتاريخ خصمه. إذًا، ذلك جزء من المسألة بالتأكيد، لكن هنالك المزيد. ثمة كلمة لا أستخدمها عادةً، لكنّها خطرت على بالي أثناء حديثك، ألا وهي كلمة «مصالحة».

إنّها شبيهة بكلمة «تكامل» أو...

«تكامل»، بل على الأرجح... كلمة «كرم» توحي بمديح أكثر من اللازم؛ لكنّي أقصد «المصالحة». شعرتُ لسنوات وسنوات، في ما يخصّ «الاستشراق» بالتأكيد، وفي ما يخصّ «مسألة فلسطين» طبعًا، وفي «العالم والنص والنقاد» إلى حدّ ما، بأنّي في خضمّ معركة ضارية. ولا أقصد بذلك معركة أدبيّة أو تاريخيّة، بل معركة على أكثر من جبهة؛ كنتُ محاطًا بالمقاتلين من نوع أو آخر. كان لذلك علاقة بانخراطي في السياسة الفلسطينيّة والتزامي بها، وبخاصة في أميركا. لا أشعر بذلك كثيرًا في إنكلترا، أو أوروبا عمومًا. كان هذا الشعور بالصراع بلا نهاية يلاحقني في كلّ مكان. لم يكن في وسعي الإفلات منه. كان قاسيًا. وأدركتُ عددًا من الأمور. أدركتُ (من مثال تشومسكي جزئيًا، والذي طالما كان مثيرًا جدًا للاهتمام بالنسبة إليّ، كصديق وكشخص أقرأ له، على حد سواء) أنّه لا نهاية لذلك. بكلمات أخرى، إذا كنتَ ستستمر في خوض معركة الحقيقة بطريقة جدليّة وفكريّة بحتة، فستكون حربًا بلا نهاية. ما من حلّ عسكري نهائي؛ هذا ما أريد قوله. يمكنك، بالطبع، أن تحاول تدمير

الشخص الآخر؛ يمكنك أن تكنس الحقل. لكنّ ذلك لا يحصل أبدًا في القضايا الفكريّة؛ هذا أولاً. ثانيًا، انطلاقًا من تجربتي الخاصة في السياسة والمعركة الطويلة مع إسرائيل، ما من أمل لنا، على الساحة السياسيّة، لا في حياتي ولا في حياة أجيال قادمة، في أن ننتصر في معركة عسكريّة أو على أساس عسكري مع الإسرائيليين، والأمر ذاته ينطبق على إمكان انتصارهم هم، فالأوراق لا تسمح بذلك. هم باقون ولن يرحلوا؛ ونحن لن نرحل. كان من المهمّ جداً بالنسبة إليّ أن أدرك ذلك. لذلك، كما قلتُ لك، حاولتُ إنهاء نشاطي السياسي لأسباب مختلفة، شخصيّة، سياسيّة، إلخ. لكن خطر على بالي، من بين أمور أخرى، أنّه لعلّ من الممكن إنهاء الصراع مع الإسرائيليين لا من خلال إيقاع الهزيمة بهم، بل من خلال توفير نموذج لمصالحتهم وتاريخهم، ولمصالحتنا نحن وتاريخنا، معًا. بدت المصالحة هي النموذج الأمثل لكلّ ذلك، الصراع على الأرض وكلّ ما يتأتّى عنه. القضيّة فعلياً هي قضيّة ما الذي ستفعله بعدما تحصل على الأرض. بوسعك استخدام استقلاليتك كي تطرد الآخرين، كما فعلوا هم، لأنّهم كانوا الضحايا الأهم لشتى أشكال الخطط الكولونياليّة والإمبرياليّة. فكانت النتيجة أنّهم بدأوا معركة إمبرياليّة أو معركة كولونياليّة أخرى في وسطهم. حسنًا، لو واصلنا في الاتجاه الذي كنّا نسلكه سابقًا، تحت وصاية سوريا والعراق، إلخ. ، نتسلّح ونقاتل ثم ننتصر في معركة كبيرة، فما الذي كنّا سنفعله لو خسرنا [المعركة]؟ كنّا سنتعرّض لخطر الإبادة. كنّا سنعرّض أنفسنا لخطر المزيد من الخسارة، لأنّ ذلك هو نمطنا منذ البداية: نخسر ونخسر.

وهنا يأتي غرامشي المثير للاهتمام. يتحدَّث غرامشي عن حصار متبادل. يمكنك القيام بذلك بطرق مختلفة، من دون أن تفتح جبهة جديدة. لم أحاول فعل ذلك. يمكنك توفير نماذج للمصالحة بحيث تضع نفسك و«الآخر» على أرض، أو في فراغ، لا علاقة له بالقتال، ولا علاقة له بالجدل وسياسة التعارض بالمعنى الفظ والمختزَل للكلمة. هذا ما يثير اهتمامي. تلك هي المشكلات الأصعب، وأتحدَّث عنها في الفصل الأَخير من الكتاب. أقصد، هنالك مسألة الشمال والجنوب الآن. هنالك مشكلة البيئة. هنالك مسألة تعنُّت سياسة الهويّة. تتطلَّبُ كلّ هذه الأمور أساليب تفكير جديدة لا تخدمها، ولا تطوّرها، النماذجُ الجدليّة والتعارضيّة من الماضي. هذا ما يثير اهتمامي بشكل كبير. المصالحة، إذًا. بكلمات أخرى، صيغ مصالحة، حيث بوسعك أن تصالح التواريخ (دون أن تختزلها). لهذا السبب، المنهج

الطباقي، على سبيل المثال، مثير جداً للاهتمام. بإمكانك أن تصالح تاريخ المستعمَرين وتاريخ المستعمرين دون أن تحاول «أن تكون حيادياً»، لأنّ هنالك دائمًا مسألة العدالة. ما فعله المستعمرون كان ظلمًا، بكل بساطة، وأنا بالتأكيد لا أريد أن أفقد قوة ذلك. لكن، من جهة أخرى، لا يعني ذلك أنّ من حقّ المستعمَرين أن يُنزلوا ظلمًا جديداً بضحايا جدد. تخطر على بالي حالة العالم العربي، على سبيل المثال. بعد قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، طردت بلدان عربيّة عديدة، كالعراق واليمن مثلاً، وكذلك مصر بعد عام ١٩٥٦، اليهود. جاء ذلك، جزئيّاً، بتحريض من الإسرائيليين، وتلك حقيقة مثبتة الآن. لكن، بغضّ النظر عن الاستفزازات [الإسرائيليّة]، ما من شيء أغبى وأضيق أفقًا من ذلك. لم أكن أعلم بذلك أثناءها، لكنّي أعلم الآن. بالطبع، يتحدّث الإسرائيليون عن ذلك باعتباره تبادلاً سكّانيّاً: «نحن طردنا الفلسطينيين، وهم طردوا اليهود». لكنّ ذلك لم يكن تصرُّفًا حكيمًا. لم يكن تصرفًا حكيمًا أو إنسانيّاً. بالطبع، أثار الإسرائيليون الوضع في العراق، من خلال توفير قنابل أو رميها على الكُنُس، كي يشكّلوا انطباعًا بأنّ اليهود مهددون، وما إلى ذلك، وعندئذ بدأ شعور معاد لليهود بالانتشار. فلنقُلْها هكذا: إنّه مزيج مزعج. لكن، ما أحاول قوله هو أنّ سياسة الثأر ـ خطاب اللوم، كما أسميها ـ ليست جذابة. إنّها محدودة.

هل بإمكاننا أن نطرح عليك سؤالاً عامًّا؟

طبعًا.

ما الذي لم نسألك عنه، أو لم نعطك الفرصة للحديث عنه، وتودّ الآن أن تتطرّق إليه؟

حسنًا، الشيء الوحيد الذي أريد قوله هو أنّ هنالك نوعًا محدَّدًا من الطاقة الفكريّة في هذا الكتاب، التي أودّ إيصالها للقارئ، وهي جديرة بالاكتشاف بحدّ ذاتها. أعتقد أنّ هذا هو التحدّي الأقوى الذي أواجهه الآن، في التدريس مثلاً. ليست المسألة مسألة أن تروي للطلاب في الصف عن إليوت أو كونراد أو هوبكنز أو أيٍّ كان؛ بل أن توحي لهم ألاّ يقبلوا بـ«الأفكار الجاهزة» الموجودة لدى معظمنا، وأن تحفّزهم على سلوك طرق بحث جديدة خاصة بهم ـ هذا ما أريد القيام به.

تبدو، في نهاية الكتاب، عندما تناقش الصحافة العالميّة وضعف الخطاب النقدي العلماني وندرته، وكأنّك تستحثّ القارئ كي يعمل من أجل زيادة إمكانيّة [خطاب] نقدي علماني كهذا...

لكن لن يحدث ذلك من دون استثمار شخصيّ وفكريّ ما. يجب أن يتأثّر المثقفون بما قاله بيندا، في رأيي، بإحساس بالعدالة. وهذا ما هو غائب، على ما أظن. بكلمات أخرى، لن يحدث ذلك ما لم يستوعب الناس أنّ كذا وكذا حدث لأنّ فلانًا وفلانًا قاما بذلك بشكل منظّم... لا أقصد الأفراد فقط. لا أتحدَّث عن العدالة والظلم القضائيَّين، أتحدَّث عن المسؤوليّة الاجتماعيّة... يقول كونراد، كما تعلم، إنّه تأثّر بأفكار قليلة بسيطة جداً. أشعر بالشيء ذاته. يحتاج المرء، من أجل خطاب فكريّ ونشاط فكريّ، لتحفيز ليس من قبل أفكار طنّانة بالمعنى المهيب المروِّع للكلمة على طريقة هابرماس - أي القطّاع العام وخطاب العصريّة، وهو مجرّد رياح حارة بالنسبة إليّ - لأنّه لا وجود لمركز أخلاقيّ في ما يفعله هابرماس. أعتقد أنّه يجب أن تكون هنالك نظرة أخلاقيّة ما، كما لدى تشومسكي، أو بيرتراند راسل، وغيرهما. أشعر أنّ ذلك هو الأمل الوحيد لدى هذا البلد.

مشكلة هذا البلد، ويا للسخرية - فها نحن قد عدنا إلى حيث بدأنا - مشكلة هذا البلد هي الجغرافيا. التشتيت. لا يوجد مركز. كما تعلم، يشعر الناس بالمحليّة، نوعًا ما، في بيتسبورغ أو إنديانا أو ألنويز أو نيويورك أو كاليفورنيا، لكن لا شعور لديهم بالشراكة، ولا يوجد شعور بوجود مشروع وطني من نوع أو آخر (وبخاصّة لدى اليسار). إضافةً إلى ذلك، اغتصاب الصحافة والشركات الضخمة للفراغ العام، أو الفراغ المشترك مثبط جداً، جداً، جداً للهمة. هذه حقيقة محبطة جداً. تلك هي بعض المسائل التي نحتاج إلى طرحها. لسنا في حاجة إلى صقل جديد لـ «ندوة لاكان الخامسة» أو ما شابه ذلك؛ أجد ذلك مشوِّشًا للغاية ومعيقًا للرؤية.

أنت تشير، من جهة، إلى التشتيت وغياب المركز، لكنّك تتحدّث، من جهة أخرى، عن آليات ما تسميه أنت وغيرك - أنت وتشومسكي، على وجه التحديد، فكلاكما كتب عن ذلك - صناعة القبول، وهو مركزي للغاية. نجد أنفسنا، إذًا، في وضع في منتهى الغرابة. نحن نعيش في بلد غير متكتّل، كما يبدو، وفيه ثقافات وتفرّعات [ثقافيّة] عديدة، لكن لديه، في الوقت ذاته، آليّة متجانسة أو شبه متجانسة لصناعة القبول. ليس لدى هذا البلد مدينة أُمّ تربط بعضه ببعضٍ؛ أو بالأحرى، مدينته الأم هي الموجات الهوائيّة، أو الإعلام عمومًا.

أعتقد أنّ ذلك صحيح. أعبِّر عنه كما يلي: تُجانسُ الصحافةُ، وكذلك نظامُ التعليم الابتدائي والثانوي، مستوًى معيّنًا من الوعي. أعتقد أنّ الكثير يحصل هناك بالتحديد؛ يتعلّم المرء هناك أن يكون وطنيّاً، أن يفهم جوانب محدَّدة، مختارة بدقّة، من تاريخ هذا البلد، وهكذا دواليك. هذه مسألة قويّة جداً. لن أسمِّيها نظام التلقين؛ لن أذهب إلى الحدّ الذي ذهب إليه تشومسكي. لكنّها تشمل بعض تلك العناصر. كما أنّها نوع من التخدير للفكر النقديّ. بكلمات أخرى، أنت تعدّها من المسلَّمات: «ما من شيء نفعله»، و«هم يقومون بذلك»، و«هم دائمًا على حقّ، في النهاية»، و«نحن المدافعون عن الحريّة»، إلخ، إلخ. تلك كانت آليّة حرب الخليج، بشكل أساسي. ومن ثم نرى اهتمامًا عجيبًا بقضايا محلّيّة، مثل تجميع السيارات أو تصليحها، أو تجميع زجاجات الجعة، إلخ. بالمناسبة، يؤكِّد تشومسكي، في مكان ما، أنّك لو شغَّلت الراديو بينما تقود سيارتك، للاحظتَ أنّ معظم ما يشغل الموجات الهوائيّة هي أخبار «معلّبة» أو موسيقى شعبيّة من نوع أو آخر، وأنّك عندما تسمع نقاشًا مثيراً فعلاً للاهتمام من ناحية المستوى والفذلكة، ستجده حول الرياضة. معرفة الأميركيين بالرياضة، بأهدافها وتاريخها وتقنيتها وكلّ الأمور الأخرى الخاصة بها، رفيعة المستوى إلى حدّ تكاد تكون فيه مخيفة، بخاصّة إذا ما قارنتها بغياب إدراكهم لما يجري في العالم. لهذا السبب هنالك شعور بأنّ الاستثمار يجري في أمور تصرف النظر عن الواقع المعقّد أكثر مما يجب، ومن ثم تظهر الحاجة إلى منقذ ما، إلى شخصيّة بارزة ما، إن كانت بيرو أو بوش أو غيرهما، لتحكم البلاد.

أنت تذكر ذلك، على الأرجح. فأنت كثيراً جداً ما تستخدم كلمة تثير اهتمامي بشدة. وهذه الكلمة هي «فطري». ناقشنا في بداية النهار قوة تلك الكلمة بالتحديد: «فطري». بإمكاني إيجاد مثال، إن أردتَ؛ لكنّي أتساءل ما إذا كنتَ تذكر كيف استخدمتَ ذاك الاصطلاح، هل بوسعك أن تعطينا فكرة عنه لأنّ...

حسنًا، أقصد «البداهة»، بشكل أساسي.

حوار مع جوزيف أبوتيغيغ وبول أبوفيه،

«باوندري ٢: مجلة عالميّة للأدب والثقافة»،

دورهام، كارولينا الشماليّة، ١٩٩٣

ـ ٩ ـ

الاستشراق وما بعده

لعلّ بإمكاننا أن نبدأ بسؤال حول خلفيتك الفكريّة والسياسيّة في نهاية الخمسينات وفي الستينات. كيف تماثلتَ سياسيًّا مع حركة الحقوق المدنيّة والحركات الطلابيّة في الولايات المتحدة في الفترة التي كنت فيها أستاذًا شابًّا في [جامعة] كولومبيا؟ ما الذي كان له، من تلك الفترة من حياتك، أثر تكويني في أعمالك اللاحقة؟

حسنًا، كنت طالبًا في الخمسينات، وأنهيت جزءاً من دراستي الجامعيّة عام ١٩٥٧. عدت إلى الشرق الأوسط لمدة سنة، كي أعزف البيانو بشكل أساسي. ثم عدت [إلى الولايات المتحدة] عام ١٩٥٨ كي أحصل على شهادتي من [جامعة] هارفرد، وغطستُ في ذلك. طوال خمس سنوات، لم أفعل شيئًا فعليّاً سوى الدراسة. كان أحد أفراد أسرتي، والذي التقيت به أثناء وجودي في تلك الفترة في القاهرة، يمارس، كفلسطينيّ، نشاطًا سياسيّاً على المستوى العربي. كانت تلك فترة الناصريّة. كان قريبي هناك، لأنّ عبد الناصر استقطب العديد من الشخصيات الثوريّة العربيّة من العالم العربي. كان اسمه كمال ناصر، ورغم كونه عضواً رسميّاً في حزب البعث آنذاك، كان ناصريّاً أيضًا. في ما بعد، أصبح ناطقًا باسم الحركة الفلسطينيّة في عمان في نهاية الستينات. ثم انتقل إلى بيروت بعد أيلول الأسود، وكان

واحداً من القادة الثلاثة الذين اغتالهم الإسرائيليون في نيسان (أبريل) من ذلك العام. بالمناسبة، التقيت به ليلة اغتياله. إذاً، هكذا كان الوضع. لكنّي كنت غافلاً عنه بشكل كبير، بمعنى أنّي كنت مركِّزًا على دراستي. حزت على شهادة الدكتوراة عام ١٩٦٣ وانتقلت إلى نيويورك، حيث تسلَّمتُ منصبًا في كليّة اللغة الإنكليزيّة في [جامعة] كولومبيا. وفي تلك الفترة أيضًا، ركّزت بشدة على ذلك وعلى تأليف كتابي الأول، حول كونراد.

مع انطلاقة حركة الحقوق المدنيّة في منتصف الستينات ـ وفي ١٩٦٦ و١٩٦٧ على وجه التحديد ـ خاب أملي في مارتن لوثر كينغ الذي ظهر على حقيقته، وتبيَّن أنّه صهيوني متمرِّس، إذ كان باستمرار يتحدَّث بدفء عن دعمه لإسرائيل، خصوصًا عام ١٩٦٧، بعد انتهاء الحرب. قامت ثورة [جامعة] كولومبيا عام ١٩٦٨، لكنّي كنت في إجازة لفترة سنة! كانت هي الثورة التي فاتتني.

عندما عدت إلى جامعة كولومبيا في خريف ١٩٦٨، انخرطتُ في النشاطات الجامعيّة المناهضة لحرب فييتنام. كان من بين طلابي العديد من الذين شاركوا في الثورة [الجامعيّة]. لكنّها كانت أيضًا فترة انطلاقة الحركة الفلسطينيّة. وللمرة الأولى في حياتي انخرطتُ في السياسة الفلسطينيّة، كما فعل بعض أفراد عائلتي وأصدقائي من أيام المدرسة. تخلَّى أحد زملائي من أيام هارفرد، مثلاً، عن منصبه في جامعة واشنطن، وذهب إلى عمان ليصبح كادراً متفرِّغًا. وقُتل عام ١٩٧٦ في ظروف غامضة أثناء الحرب اللبنانيّة. كان شخصيّة بارزة في الحركة، وما زالت هنالك علامات استفهام حول من قتله ولماذا. هو الذي عرَّفني عام ١٩٧٢ على جان جنيه، الذي كان في بيروت. وهو الذي كان يصطحب جان جنيه ويعرِّفه على الأمور. يشير إليه جنيه في عمله الأخير «أسير الحب» بكنية «أبو عمر».

ذهبتُ إلى عمان عام ١٩٦٩ وانخرطتُ في الحركة ـ لكن لا كعضو متفرِّغ، بل لأعمل كمغترب. باشرتُ الكتابة في السياسة للمرة الأولى في حياتي، ونُشرت أعمالي في الولايات المتحدة، وصرت أظهر على شاشات التلفزيون وفي الإذاعة. كان ذلك بعيد حرب ١٩٦٧، التي كانت هي الحدث الأعظم في حياتي السياسيّة. كنت في عمان أثناء صيف ١٩٧٠، وبقيت هناك إلى أن اندلعت الاشتباكات. كنت مضطراً فعلاً إلى العودة إلى وظيفتي كأستاذ. حضرتُ مؤتمر المجلس الوطني. (لم أكن عضواً فيه آنذاك. أصبحتُ عضواً عام ١٩٧٧.)

كانت تلك المرة الأولى التي التقيت فيها بعرفات، عام ١٩٧٠، في عمان. ثم انتقلت الحركة إلى بيروت، بعد أيلول الأسود. كانت والدتي تعيش في بيروت، لذلك كنت أذهب إلى هناك كثيراً. تزوجتُ في ذلك العام امرأة لبنانيّة، وشاركتُ، كمغترب، بشكل فعّال في السياسة الفلسطينيّة في بيروت طيلة فترة استمرَّت اثني عشر عامًا، من ١٩٧٠ إلى ١٩٨٢. لطالما حاولتُ البقاء خارج الخلافات الحزبيّة الداخليّة. لم تكن تهمّني. اعتقد الناس لفترة أنّي متعاطفٌ مع الجبهة الديمقراطيّة، وقد كنت كذلك فعلاً، في الأيام الأولى. لكنّي لم أكن عضواً فيها قط، ولم أشارك قط في النزاعات في ما بينهم. استغلّني عرفات، نوعًا ما، لأنّي كنت في الولايات المتحدة. جاؤوا إلى الأمم المتحدة عام ١٩٧٤، وساعدتهم في تحضير الكلمة: صغتها باللغة الإنكليزيّة.

وبعد ذلك، أثناء ولاية كارتر الرئاسيّة، كنت مفيداً للحركة، لأنّ بعض زملائي من أيام الدراسة باتوا أعضاء في الإدارة [الأميركيّة]. كانوا أشخاصًا درستُ معهم. فلا تنس أنّي نشأت كشخصيّة من «المؤسسة» في أميركا. ذهبتُ إلى مدرسة داخليّة، درستُ في [جامعة] برينستون، درستُ في [جامعة] هارفرد. كان ذلك أمراً أستطيع الاعتماد عليه، رغم أنّ بعض الفلسطينيين أساؤوا فهم ذلك أحيانًا كثيرة، اعتقاداً منهم أنّي «أمثّل» أميركا. عندما صدر كتابي «مسألة فلسطين»، على سبيل المثال، شنّت الجبهة الشعبيّة عليّ هجومًا عنيفًا في مجلتها الأسبوعيّة، انطلاقًا من أنّي أمثّل كلّ ما هو برجوازي. على أيّة حال، غطستُ في السياسة والعمل الأكاديمي في آن واحد. وقد التقيا معًا في منتصف السبعينات، عندما كتبتُ «الاستشراق». جمع الكتاب بين الأمرين الأهم في حياتي: الأدب والثقافة، من جهة، ودراسة السلطة وتحليلها، من جهةٍ أخرى. استمرّ ذلك منذئذ دونما انقطاع تقريبًا حتى خريف ١٩٩١، حينما استقلتُ من المجلس الوطني.

لعلّنا نستطيع أن نوجّه إليك سؤالاً عن طبيعة «زواج» الاهتمامات ذاك في «الاستشراق». كثيراً ما يُقرأ «الاستشراق» على أنّه نوع من «التاريخ المضاد» للتقاليد الأوروبيّة الأدبيّة، كعمليّة تطهير من الشبح السياسي للإنسانيّة الأدبيّة السامية. من جهة أخرى، يتمّ التركيز والتشديد على السمة الأدبيّة للنصوص المنتقدة سياسيًّا. أدّى ذلك ببعضهم إلى استبانة الازدواجيّة تجاه الإنسانيّة الأدبيّة في العمل. ففي النهاية، هذه تقاليد لا

تؤكّد فقط القيم الأدبيّة، بل تذهب أحيانًا لتُماثِلَها بالقيم الإنسانيّة. هل هنالك ازدواجيّة في «الاستشراق» في ما يخصّ الإنسانيّة الأدبيّة؟

نعم. أبطال الكتاب، إذا كان هنالك أبطال (لا يمكنني، بوضوح، استذكار وجود بطلات)، هم الروائيّون بشكل أساسي. أناس مثل فلوبير، مثل نيرفال؛ بعضهم شعراء أيضًا. لكنّ الازدواجيّة موجودة. كما قال أورويل عن سلفادور دالي: من الممكن أن يكون المرء شخصًا مقرفًا ورسامًا عظيمًا في آن واحد، وهكذا كان دالي. لذلك، يمكنك أن تكون مستشرقًا إمبرياليّاً وكاتبًا عظيمًا في الوقت ذاته. هذا ما يهمّني بحقّ، تعايش هذين الأمرين معًا. ما الذي في وسع المرء أن يفعله إزاء ذلك؟ كانت مهنتي ثابتة في التزاماتها إلى حدّ ما. لطالما فصلت التقاليد بين الاثنين كليّاً. يُنظر إليّ أكثر فأكثر على أنّي مفرط في الحديث عنهما معًا.

ألا يعتمد الموقف السائد على قمع السياسة باسم الجانب الإنساني؟ أليست المسألة مسألة هيمنة أكثر منها مسألة فصل؟

نعم. لكنّ الشكل عبارة عن انفصال، بمعنى أنّك لا تتحدّث عن هذا، لأنّ ذاك أهمّ بكثير. حتى في كتاب رايموند ويليامز ـ الذي طالما احترمته وأحببته ـ بعنوان «الثقافة والمجتمع»، يوجد فصل طويل عن كارلايل. كيف يمكن قراءة كارلايل بالطريقة التي فعل، إن كان ذلك في الخمسينات، أو في أيّة فترة أخرى؟ كتب كارلايل «مسألة الزنجي» (The Nigger Question) (في الأربعينات من القرن الثامن عشر، وكان عملاً عنصرياً رهيبًا. إذا نظرتَ إلى أعماله بشكل عام، فسترى ذلك في كلّ مكان. وينطبق ذلك على راسكين. رغم تأثيره العميق في أناس مثل غاندي وتولستوي، كان إمبرياليّاً متمرّسًا. اعتقد راسكين فعلاً أنّ على إنكلترا أن تستعمر العالم ـ وقال ذلك علنًا! إذًا، المسألة ليست مسألة بحث عنه. فهو موجود. عليك قراءته فقط. لذلك، أنت محقّ. كانت المسألة مسألة هيمنة خطاب على آخر. وأنا مهتمّ لا بأسلوب التعايش بينهما فقط، بل بإمكان قراءة تلك الأعمال مع أخذ هذه الاهتمامات بعين الاعتبار، وكذلك بعمليّة أسميها قراءة طباقيّة، تنقل الأعمال إلى ظروف ملائمة للنقد الداحر للاستعمار.

هذا ما أحاول فعله بوضوح أكثر في كتابي الجديد «الثقافة والإمبرياليّة»، بحيث من الممكن، مثلاً، قراءة «حديقة مانسفيلد» من وجهة نظر مزرعة آل بيرترام في أنتيغوا، عوضًا عن قراءتها من وجهة نظر حديقة مانسفيلد [في إنكلترا] حصريّاً. وفي تلك القراءة، بإمكاننا ليس فقط رؤية أصول انتفاضة العبيد في سانتو دومينغو، بل وتقاليد الكتابة الكاريبيّة ككلّ، التي انبثقت عنها ممثّلةً بأعمال سي. إل. آر. جايمس ولامينغ وإيريك ويليامز. عندئذ، تصبح «حديقة مانسفيلد»، في رأيي، رواية أكثر إثارة للاهتمام، وأعظم، لأنّها تحمل في طيّاتها إمكان إعادة تكييفها مع شيء آخر، مع نوع آخر من القراءة، مع مصلحة مختلفة. تصبح جزءًا من توجُّه جديد، ليس توجُّه الرواية الإنكليزيّة. تصبح جزءًا من التجربة الكاريبيّة.

لكنّ «حديقة مانسفيلد» تبقى الرواية التي تجدر قراءتها. أي أنّك، بكلمات أخرى، متمسّك بالأعمال المتعارف عليها.

نعم، بالتأكيد، لأنّي، في كثير من الأحيان، محافظ جداّ من الناحية الثقافيّة. ثمة كتب جيّدة، وثمة كتب أقل جودة.

لكن، لعلّ هنالك أسبابًا كثيرة لذلك. بإمكاننا القول إنّ الكتب الجيدة هي تلك التي ترسّبت فيها، أكثر من غيرها، تجارب تاريخيّة محددة؛ والدفاع عنها دفاع استراتيجيّ بحت. تلك هي الكتب التي تشكّل العرف في هذه الثقافة. ولذلك، سنبدأ الكشف عنها من هنا. لكنّك تريد القول إنّها شيء أكبر من مجرّد نقطة انطلاق إستراتيجيّة؟

نعم. صحيح أنّ «حديقة مانسفيلد» ليست روايتي المفضّلة من بين روايات جين أوستن، إلاّ أنّها عمل رائع بحدّ ذاته. يزداد خطر المجازفة في الجدل حول النوعية. ولأنّ جين أوستن كانت متورِّطة بعمق في مجتمعها الخاص، أو في جزء منه، تمكّنَت ـ بسبب محدوديّة نظرها بالتحديد ـ من رؤية الحاجة إلى الإمبراطوريّة، وبطريقة صارمة جداّ، في رأيي. وهذا من ثوابتها، رغم تمسّك دعاة حقوق المرأة بهذه الكاتبة. فأنثويّة فاني برايس في «حديقة مانسفيلد» لا تهتزّ بتاتًا أمام العبوديّة أو مزرعة قصب السكر. أعتقد أنّه تجدر الإشارة إلى ذلك.

لكن، هل تعتقد أنّ نوعيّة الكتاب مرتبطة ارتباطًا جوهريًا بإمكان قراءته قراءةً طباقيّة؟

أعتقد ذلك، لكنّ إثبات أمر كهذا يتطلب بالضرورة أكثر من مجرّد تأكيدات. لا يجد المرء الوقت لفعل كلّ شيء. خذ كتاب «قلب الظلام»؛ إنّه مثال آخر على ذلك. بغضّ النظر عن موقفك السياسيّ منها، تبقى رواية «قلب الظلام» هي الرواية **الأهمّ** عن أفريقيا. شعر العديد من الروائيين الإفريقيين الذين هاجموها بشدة، بمن فيهم تشينوا أتشيبي، بضرورة التعامل معها. ليس لكونها نصّاً عنصريّاً، بل لأنّها العمل الخيالي الأوروبي الأعظم حول إفريقيا. فهي تتمتّع بتلك الميزة. إنّها مركزيّة من الناحية الاستراتيجيّة، نظرًا إلى أنّها تتمتّع بتلك الميزة. ينطبق الأمر ذاته على «العاصفة» (The Tempest). وعلينا أن نضيف هنا كلمة «متعة». المسألة ليست مجرّد مسألة استراتيجيا، أو مسألةَ نوعية، المسألة أنّها عمل يستطيع المرء أن يشعر من خلاله بمتعة جمالية. قد يكون ذلك عائدًا إلى بعض تلك الأسباب، لكنّه أيضًا عائد إلى كون الكتاب رائعًا للقراءة. لا أريد بتاتًا التقليل من دور المتعة في العمل أو تشويه سمعته. أحد المواقف التي أتطرّق إليها في كتابي الجديد في ما يخصّ أعمالاً مثل «كيم» ـ وأهميتها في نهاية القرن التاسع عشر ـ هو أنّ كيم الشخصيّة عبارة عن أداة تتيح لكبلنغ فرصة للاستمتاع بوجوده في الهند. رغم ذلك كلّه، ليس في وسعك التغاضي عن سمته الإمبرياليّة: أي أنّه (كبلنغ) كان هناك في خدمة الإمبراطوريّة البريطانيّة. ويصبح في النهاية خادمًا مخلصًا في تلك اللعبة العظيمة. لكن، إلى ذلك الحين، كانت المتعة ميزة «كيم» الأساسيّة بالنسبة إلى كبلنغ ـ نوعًا محددًا من اللذة الإمبرياليّة، في اعتقادي.

اللذة الإمبرياليّة هي أن تكون قادراً على عبور الحدود. ألا يجعلها ذلك سياسيّة من ناحية الجوهر؟

صحيح، لكنّ أناسًا آخرين باستطاعتهم أيضًا عبور الحدود. قد يفاجئك ذلك. المثير للاهتمام هو أنّ كبلنغ يستمتع بملاذّ الإمبراطوريّة، بحيث لا يرى البتة الأحداث الجارية في تلك الفترة، وعلى وجه التحديد: ظهور حركة هنديّة وطنيّة. وهو مغمض العينين أمام ذاك العامل الآخر، العنصر الآخر، الذي في طور التشكيل والانبثاق والإطاحة بالإمبراطوريّة.

قد يقول المرء إنّ حدة الذهن في ذلك النصّ تكمن بالتحديد حيث لم يكن مغمض العينين حيال الحركة الوطنيّة المنبثقة.

ثمة فقرتان في الرواية يتحدّث فيهما كبلنغ عن التغييرات في الهند؛ لكنّه يصوِّر الهند، في معظم الأوقات، بلدًا لا تغيير فيه. الفقرة الأولى حيث الجندي المسنّ والتمرُّد الكبير. ويصوِّر [كبلنغ] ذلك جنونًا مؤقتًا اعترى الهنود. أي أنّه رآه، ثم حوَّله إلى شيء آخر، ثم تابع سيره. رآه، لكنّه لم يلاحظه كما هو. تأتي الفقرة الثانية في ما بعد، حينما تقول إحدى النساء، أرملة شامليغ: لا نريد هؤلاء الناس الإنكليز القادمين الجدد. (هذه إشارة إلى العمّال الكولونياليين المتعلمين، مثل روني هيزلوب، لدى فورستر، بعد مرور خمسة وعشرين عامًا.) نفضّل الأسلوب القديم. وفقًا لكبلنغ، ثمة شعور بأنّ الهنود يفضّلون المستشرقين التقليديين، مثل الكولونيل كريتون. يسجِّل ما يريده الهنود، لكنّه لا يتريّث هناك، بل يحوِّله شيئًا آخر، ويتابع السير. لا أظنّ أنّ في ذلك حدّة ذهن، من النوع الذي يشير بوضوح إلى الوضع السياسي.

يبدو مثالاً معاكسًا لمثال «حديقة مانسفيلد». قلتَ إنّ ثمة مكانًا ما في ذاك النص، حيث يمكنك إعادة قراءته، أما هنا فلا وجود لمكان آخر.

بلى، يوجد مكان آخر. هنالك حركة وطنيّة. على سبيل المثال (وهذا من التفاصيل المهمّة)، يخدم الجندي المسنّ، الذي تزوره كيم ولاما، في الجيش الإنكليزي، ويصفه كبلنغ بأنّه يتمتّع باحترام قريته. وفقًا لمعلوماتي وتجربتي الخاصة، إنّ شخصًا متعاونًا [مع العدو] لن يكون محترمًا، على الأرجح. سيكون منبوذًا، على الأرجح. لذلك يتم التركيز على ذلك.

يعتمد «الاستشراق» على منظور فوكو، لكن في إطار نظريّة غرامشي حول هيمنة (الدول على دول أخرى). ألا توجد فروق جمّة وتوتّرات بين هاتين النظريتين حول السلطة؟

بالتأكيد.

أما زلتَ تحافظ على ذلك المنظور المزدوج؟

لا. لن أقول إنّي تخلّيت عن فوكو، بل سأقول إنّي كنت قد استمددتُ من فوكو كلّ ما يمكن استمداده عند ظهور «المراقبة والعقاب» في منتصف السبعينات. ما اكتشفته في فوكو، وقد نشرتُ مقالةً حول ذلك بعنوان «فوكو وخيال السلطة»، هو أنّه رغم كونه، بالتأكيد، منظِّرًا في مجال السلطة، ورغم إشاراته الدائمة إلى المقاومة، فقد كان فعليّاً كاتب السلطة.

كان يكتب فعلياً عن انتصار السلطة. لم أجد سوى القليل في أعماله، وخصوصًا في الجزء الثاني من «المراقبة والعقاب»، مما يمكنه أن يساعد على مقاومة الضغوط الإداريّة والانضباطيّة التي وصفها بدقة في الجزء الأول. لذلك، فقدتُ الاهتمام بعمله. ووجدتُ أعماله المتأخّرة حول هذا الموضوع ضعيفة جداً، وغير مثيرة للاهتمام، بالنسبة إليّ.

كنتُ أول من درَّس غرامشي في أميركا، لكن هنالك عقبات أمام تدريس غرامشي والحديث عنه. أولاً، كانت الترجمة الإنكليزيّة لـ «دفاتر سجن» مبنيّة على نص فاسد، وتركت انطباعًا غاية في السوء. اكتشفتُ أخطاءً فيه حتى وأنا أعمل على «الاستشراق». ثانيًا، وربما الأهم، كان غرامشي كاتب ملاحظات متمكّنًا ـ وقد اتّضح ذلك بعد صدور نصٍّ نقديّ عن «دفاتر سجن» في أربعة مجلّدات لجرّاتانا، بحيث أصبح من الممكن قراءة نص ممتاز حول ذلك. لم يكتب أيّة قطعة ثابتة، باستثناء «مسألة الجنوب» التي استفدتُ منها كثيراً في كتابي الجديد. من الصعب جداً أن تستمدّ موقفًا سياسياً وفلسفياً ثابتًا من أعمال غرامشي. في معظم الأحيان، هنالك القليل من هذا، والقليل من ذاك، هنالك استمرار لتقاليد فيكو وليوباردي، في رأيي، إضافةً إلى تشاؤم من النوع الإيطالي الكوزموبوليتاني، وانخراط عميق في الحركة العماليّة الإيطاليّة. لكن، ما عدا ذلك، من الصعب جداً أن «تستخدمه» منهجياً.

مفهوم هيمنة دولة على أخرى قابل للاستخدام، على الأرجح.

نعم، يتمتّع بجاذبيّة باهرة، وهو قابل للتطبيق فعلاً، وما زلتُ أستخدمه. أما معناه بالتحديد. . . ؟ فسمته الأكثر إثارةً للاهتمام هي فكرة الحصار المشترك، وهيمنة الدولة، وما هو مطلوب لظهور حركة مضادة للهيمنة. لكنّ ذلك لا يمكن فعله نظرياً؛ يجب أن يكون جزءاً من حركة سياسيّة واسعة، التي أسماها التجمُّع. أجد ذلك مفيداً جداً. لكن، في ما عدا ذلك، تصعب الاستفادة منه.

استخدمتِ الثقافةُ السياسيّة اليساريّة غرامشي بأسلوبين مختلفين تمام الاختلاف. الأول مبنيّ على قراءة ثقافيّة له، والآخر على ما قد نسميه غرامشي التورينيّ، وهو متعلّق بالمثقفين العضويين، بمنظمات الطبقة العماليّة، إلخ. أتعتمد على كليهما؟

أعتقد أنّ المرء مضطر إلى ذلك. في «مسألة الجنوب»، على سبيل المثال، يلفت الكاتب الانتباه إلى دور شخص يدعى غوبيتي، وهو مثقّف من الشمال أصبح ناشطًا جنوبيّاً. المغزى وراء ذلك هو تخطّي التقسيمات السياسيّة والجغرافيّة بين الولايات، بين الحقائق الجغرافيّة. ما فعله غرامشي كان مهمّاً بالنسبة إلى موقع محلّيّ محدَّد جداً (السياسة الإيطاليّة في بداية العشرينات من القرن العشرين) من أجل تشكيل حركة مضادة لهيمنة الدولة، نوعًا ما. هذا، أكثر من غيره، يثير اهتمامي فيه. النقطة المركزيّة في فكر غرامشي، في رأيي، والتي لم يتمّ التركيز عليها بما فيه الكفاية، هي أنّ فكره جغرافيّ بالأساس. إنّه يفكّر من منطلق أراضٍ ومواقع، وهذا مهمّ جداً بالنسبة إليّ. في إيطاليا، التقاليد المادية، التقاليد الماديّة المتشائمة، متعلّقة بالمكان. إنّها غير دوغماتيّة البتّة، وغير مجرّدة البتّة. يمكنك دائمًا العثور على تطبيقات للوضع الإيطالي. أما العمل النظري الذي نقرأه في الصحف اليساريّة اليوم ـ ومنذ عشرة أعوام تقريبًا، وربما أكثر ـ فمعظمه مبهم جداً، وغير متّصل بأيّة حركة سياسيّة ذات شأن.

يبدو لي أنّ ثمة تناقضًا بين الأسلوب الذي تتحدّث فيه هنا عن غرامشي وبين ما قلتَه سابقًا بخصوص أوستن، بخصوص سمات التقاليد الأدبيّة الإنسانيّة.

لماذا؟ كان غرامشي إنسانياً أدبيّاً. تلقّى تعليمه في علم اللغة، وكان مهتمّاً بشغف بالأدب الإيطالي وغيره من الآداب. قرأ بنهم. أعتقد أنّ من الخطإ وضع ما هو إنساني في تعارضٍ مع ما هو سياسي، أو راديكالي، وما إلى ذلك. فتقاليد التغذية المتبادلة بينهما أقدم بكثير. إذا نظرتَ إلى عمل تومبسون «تشكيل الطبقة العاملة الإنكليزيّة»، على سبيل المثال، فسترى المثال تلو المثال على استخدام شكسبير من قبل أناس مثل بليك، والشعراء والكتّاب، والحركات الراديكاليّة. لا أعتقد أن ذلك التضاد ضروري، وهو عائد، في رأيي، إلى زيف أو تصنّع تضاد «ألتوسر». من الممكن تخيُّل إنسانيّة أدبيّة غير أنيقة لغويّاً، أو متحررة من الجسد، أو مزدرية للسياسيّة. يمكن للمرء أن يراها منخرطة في السياسيّة إلى أقصى الحدود. ثمة تقاليد في الكتابة الكاريبيّة لم تعرف أيّة خلفية أخرى، كما يقول سي. إل. آر. جايمس. لسنا نتحدّث عن إفريقيا، بل نتحدّث عن الكاريبي، عن سكانه الذين نُقلوا (للعيش) هناك. تلك هي خلفيتهم، وبالتحديد، تلك الأفكار الغربيّة الإنسانيّة والسياسيّة. فإذًا، لا يقلقني ذلك التناقض، كما أسميتَه.

وفّر لك فوكو وغرامشي مناظير نظريّة بديلة للمواد الأدبيّة التي تتعدّى حدود الأساليب الضيِّقة في اتجاه النص. لقد وضعا جسوراً نظريّة مختلفة بين النصوص وسياقاتها، بين القراءة والممارسة، وإلخ. مع ذلك، يظهر فراغ أسلوبي عندما ترفض موقف فوكو بسبب إشكاليّته، ونظرته العامة إلى السلطة، إذ تقول إنّ غرامشي يجب أن يُقرأ بشكل تكتيكي فقط، فهو لا يمنحك إطاراً نظريًّا. أيقلقك ذلك؟ أم تعتقد أنّ الناس يقلقون أكثر مما يجب بخصوص الأطر النظريّة الصحيحة؟

نعم، أعتقد ذلك. باتت النظريّة بديلاً. من منظوري الشخصي، النظريّة بحدّ ذاتها ليست مادة مثيرة للاهتمام ـ أقصد كتابة الدراسات المتقنة حول نظريّة أو أخرى بلا انقطاع. (هنالك استثناءات، أدورنو، مثلاً، مثير للاهتمام بحدّ ذاته لسبب لم يُطرح في أي من الكتب عنه، ألا وهو أسسه الموسيقيّة. في ذلك تكمن عظمة أدورنو، وليس في ما قاله عن المجتمع الإداري، أو عن قهر الطبيعة.) لكن، منذ صدور كتابي «البدايات» في بداية السبعينات، أصبحت النظريّة موضوعًا بحدّ ذاتها. باتت دراسة أكاديميّة مستقلّة. ويفقدني ذلك صبري. لماذا؟ لأنّه خلال هذه العمليّة تمّ إهمال الدراسة التاريخيّة للنصوص، وهي أكثر إثارةً للاهتمام. أولاً، لأنّ هنالك فرصًا أكثر بكثير للاستكشاف الحقيقيّ؛ وثانيًا، لأنّ هنالك إمكانيّة لتوضيح القضايا السياسيّة والثقافيّة من ناحية مقارنتها بقضايا شبيهة من عصرنا هذا. مسألة القمع، القمع العرقي، مسألة الحرب، مسألة حقوق الإنسان ـ كلّها قضايا يجب أن تشملها دراسة النصوص الأدبيّة وغيرها من النصوص؛ عوضًا عن وجود نقاش نظري موسّع ومؤسساتي واعتراضي.

عودةً إلى «الاستشراق»، أشارت إحدى الناقدات، جين ميلر، في «إغراءات النظريّة»، إلى الطريقة التي تربط فيها أثناء طرحك للاستشراق اصطلاحات بأكملها بصور أنثويّة، وهي مصطلحات نقديّة. للأنثويّة وجود غامض في هذا الكتاب.

نعم، بالفعل. ما من شكّ في ذلك. ما فعلته من خلال كتابتي لـ «الاستشراق» قبل عشرين عامًا هو الإشارة إلى أمرين: تأنيث الشرق إلى حدّ بعيد من قبل كتّاب ذكور في الغرب؛ والطريقة التي تماشت بها حركة الأنثويّة في الغرب يدًا بيد مع الحركة الإمبرياليّة. لم يكن ذلك عائقًا بالنسبة إليها. يمكنني القول إنّ قضايا العرق والجنوسة لم يتّحدا بطريقة

تاريخيّة ونظريّة ـ مقارنةً مع طرح قضيّة الجنوسة على حدة ـ في وقت متأخّر جداً، في السنوات الأربع أو الخمس الأخيرة. هذا جدل مستمرّ، لكنّي لم أشعر عند كتابة «الاستشراق» أنّه جزء من الموضوع الذي أطرحه. أعتقد أن ميللر محقّة تمامًا، لكن من المثير للاهتمام فعلاً أنّ النقد الذي يجري حالياً لـ «الاستشراق» لم يظهر آنذاك! ما دور الأنثويّة في الاستشراق في مجال مثل الموسيقى أو علم الإناسة، على سبيل المثال؟ إنّها مسألة معقّدة ومقلقة جداً، ولم تظهر في نقاشات «الجمعيّة الأنثروبولوجيّة الأميركيّة»، وغيرها من الأماكن، إلاّ أخيراً، في السنوات الثلاث أو الأربع الأخيرة على ما أعتقد. ما زالت المعركة في بدايتها.

في الفترة الأخيرة، أيّد العلم الأنثوي، المرتبط بشكل مباشر بـ «الاستشراق»، إما موقفًا ثقافيًا قوميًا أو موقف حقوق المرأة. ما رأيك في ذلك؟

أصبح ذلك مثيرًا جداً للاهتمام بالنسبة إليّ في الفترة الأخيرة، في السنة الأخيرة. إذا ألقيتَ مجرّد نظرة إلى الشرق الأوسط، فسترى ظهور أعمال معقّدة ومثيرة للاهتمام حول دور المرأة في الإسلام والمجتمع الإسلامي. هنالك كتاب لليلى أحمد، صدر قبل ثلاثة أشهر أو أربعة عن [جامعة] ييل، ولم يراجعه أحد في الولايات المتحدة حتى الآن؛ إنّه غاية في التعقيد، ويطرح القضية بأكملها من وجهة نظر مثيرة للقلق. هنالك موجة من الأعمال المماثلة. في السابق، كانت لدينا نوال السعداوي، وقلة غيرها. لكنّها قلة ضئيلة. وكانت هنالك، بالطبع، المقتطفات الأدبيّة المختارة ـ «دعوا النساء يتكلّمن»، و«النساء الإسلاميات يتحدّثن» ـ وترجمات لنصوص بأقلام نساء من العالم الإسلامي والعربي، العالم الذي أعرفه أكثر من غيره. لكنّ المسألة الأهمّ بالنسبة إليّ ليست القضايا النظريّة، بل ظهور حركة نسائيّة هنا وهناك، جادّة وفاعلة سياسياً. تلك هي المسألة في النهايّة. الحركة والأدب موجودان الآن في الشرق الأوسط ذاته، وهما جزء من النضال ضد الوضع الراهن ـ المروّع في رأيي ـ في أماكن مثل السعودية، الجزائر، تونس، لبنان، وخصوصًا في فلسطين، من وجهة نظري. دور المرأة في الانتفاضة طليعيّ إلى حدّ استثنائيّ. فالوضع في تغيُّر، إذًا. أصبح مختلفًا عمّا كان عليه قبل عشرة أعوام، أو قبل عشرين عامًا بالتأكيد. وهو مثير للاهتمام بالنسبة إليّ بشكل أساسي بسبب سمة المعارضة التي تتميّز بها الحركة النسائيّة،

مشدِّدةً على مجموعة حقوق تنكرها السلطات الحالية متذرِّعةً بشكل أساسي بالشريعة، والقرآن. . .

هل تشعر بأنّك تبنّيتَ نقاشات من هذا النوع في كتابك الجديد؟

حسنًا، كنتُ مهتمّاً جداً بذلك. لكن، ما زالت الأدبيات قليلة في هذا المجال. وهنالك قضيّة أخرى: ما العلاقة بين الحركة النسائيّة والقوميّة؟ في الأيام الأولى للحركات الوطنيّة في بلدان مثل إندونيسيا، والهند، ومصر، حيث كانت هنالك حركات نسائيّة طليعيّة، كانت تلك الحركات حركات وطنيّة بالأساس. كانوا يعدُّونها جزءًا من النضال العامّ ضدّ الرجل الأبيض. رأيتُ مثالاً صارخًا على الفرق بين ذلك وبين الحركة الحالية خلال زيارتي العام الماضي لجنوب إفريقيا. دعيتُ من قبل جامعة كيب تاون لألقيَ محاضرةً بعنوان «الحريّة الأكاديميّة». نظرًا إلى المقاطعة، كان عليّ الحصول على إذن من المجلس الوطني الأفريقي ANC، وقد حصلت عليه بالطبع، وعقدتُ ندوةً في مقرهم وفي أماكن مختلفة أخرى. الكلمة الأولى التي ألقيتها في يوهانسبرغ كانت في مركز إسلاميّ في لينازيا، وهي بلدة آسوية معظم سكانها من المسلمين. ألقيت محاضرةً عن فلسطين، وهو ما كانوا يودُّون الاستماع إليه. ثم قالوا لي: «لقد استمعنا إليك، الآن عليك أن تستمع إلينا». اعتبرتُ ذلك فكرة رائعة، لأنّ الزوار يلقون المحاضرات عادةً ويغادرون. فاستمعتُ إلى شخص تحدَّث عن التعليم المدرسي، والتغييرات القانونيّة، والعنف، وظروف السجن، إلخ. ثم نهضت امرأة لن أنسى اسمها أبدًا، روحانا آدمز: اسم مسلم وكنية مسيحيّة ـ يا للروعة. كانت الوَحيدة التي لم تقل «بسم الله الرحمن الرحيم»، كما يفعل المسلمون تعبيراً عن إيمانهم، وهو أمر ثوريّ أحيانًا ورجعيّ أحيانًا أخرى في جنوب إفريقيا، والعالم الإسلاميّ عمومًا. كأنّك تقول في الحالة الأولى: «الإسلام مرشدي ضدكم أيّها الظالمون، وضد نظام الفصل العنصري»، إلخ. لكنّه، في أماكن مثل السعودية، يعني الإخلاص للنظام الاجتماعي القائم. وفي الجزائر استُخدمت [البسملة] ضدّ الفرنسيين، أي الإسلامَ كقوة سياسيّة. وكانت هذه المرأة هي الوحيدة التي لم تفعل ذلك. كانت طريقتها الخاصة كي لا تغرق في الصراع مع نظام الفصل العنصري من جديد. قالت: «حسنًا، نحن نناضل ضدّ نظام الفصل العنصري، لكن ما زالت هنالك مشكلة المرأة. لم يتطرَّق أيّ منكم إلى ذلك، ولا واحد منكم» ـ وأشارت بإصبعها

إلى الجميع باتهام ـ ثم تابعت، «تحاولون وضعنا جانبًا». وبالفعل، كانت محقَّة. كانت القاعة منقسمة، بحيث النساء يجلسن في جهة ويجلس الرجال في الجهة الأخرى ـ هذا وهم يتحدَّثون ضد الفصل العنصري! قالت إنّ علينا إيجاد حلّ لذلك.

هذه، إذًا، حركة نسائيّة من نوع مختلف حيث يتمّ الابتعاد عن القوميّة. ثمة اكتشاف عام ـ وقد حصل هذا الاكتشاف في الحركة النسائيّة ضمن أماكن أخرى ـ بأنّ القوميّة أصبحت «مكبّاً» للقمع من قبل أقليات من صنف جديد: النساء، والمجموعات الدينيّة والعرقيّة، وما إلى ذلك. السمة العظيمة التي تميِّز الحركة النسائيّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلة هي أنّها موجَّهة لا ضد الإسرائيليين فقط، بل ضد ما يسمّى بالقمع الإسلامي العربي للمرأة. لكنّها ما زالت في البداية. بداية التغيير.

سؤالنا الختاميّ حول «الاستشراق» متعلّق بعلاقتك ببعض الأعمال التي حفّزها، والتي يمكن تصنيفها تحت بند «نظريّة الخطاب الكولونيالي». كثيراً ما يعرَّف «الاستشراق» على أنّه عمل تأسيسي لأسلوب نظري جديد. لكنّ ذلك الأسلوب كثيراً ما يتم التعبير عنه من منطلق نظريّة ما بعد التركيبيّة، وهي مختلفة جداً من نواحٍ عديدة عن افتراضات كتابك النظريّة والعمليّة.

كلّيّاً.

ويتمّ ربطه، أحيانًا، بظاهرة سياسيّة رَبَطَكَ بها منتقدوك أحيانًا، وهذا مدهش فعلاً، معتبرين عملك «استشراقًا معكوسًا»، أي أنّه مجرّد عكس بسيط لهرمية العلاقة بين الغرب و«الآخر». النقطة المشتركة بين هذين الأمرين عبارة عن هوس بالتعارض الثنائي بين الغرب و«الآخر»، إضافةً إلى نزعة لمجانسة الفئتين، بحيث تفقد كلّيًّا خصوصيّتها التاريخيّة والجيوسياسيّة: في الحالة الأولى، من خلال رفض تجاوز التشاؤم المحض للموقف التفكيكي؛ وفي الحالة الثانية، من خلال زجّ شتى أشكال العلاقات الكولونياليّة المختلفة معًا من الناحيّة السياسيّة. ما رأيك في تلك التطوُّرات؟

أعتقد أنّ «الاستشراق» كان مفيداً بالنسبة إلى الأعمال التي اعتبَرت المضمون الثقافي للهيمنة، بأشكالها، دافعًا لظهور خطاب مختصّ بشؤون أفريقيا، أو الهند، أو اليابان،

إلخ. ، واعتبرت أنّه أدّى دوراً تأسيسيّاً مهمّاً، بالمعنى الضيِّق للكلمة، في الحديث عن تلك الأماكن. لم يعد في إمكانك النظر إلى وصف مستكشفي إفريقيا من القرن التاسع عشر على أنّه مجرَّد تدوين لما رأوه. كانت هنالك فكرة التعاون مع مشروع الهيمنة على منطقة ما. تسبَّب «الاستشراق» بظهور دراسات من هذا النوع، وأعتقد أنّ ذلك أمرٌ يستوجب الترحيب. لكنَّه تسبب أيضًا بظهور أمر سيِّئ، وهو ما لم يكن في نيَّتي، والذي اعتقدتُ أنّي حلَّلته، لكن من الواضح أنّي لم أفعل، ألا وهو مسألة التجانس. على سبيل المثال، يقرأ الكثيرون أعمالي في العالم العربي باعتباري مدافعًا عن الإسلام، وهذا هراء تام. لم أكن أحاول الدفاع عن الإسلام. كنت فقط أتحدَّث عن عمليّة محدَّدة جداً: تصوير [«الآخر»]. ثم تتحوّل المشكلة (كما نوَّه بعضهم) لتصبح: أنت لم تقل ما هو الشرق الحقيقي. لذلك، أحاول في كتابي الجديد (وهو ما لم أفعله في الكتاب الآخر) أن أتحدَّث لا عن الإمبرياليّة فقط، بل وعن دحر الاستعمار، والحركات التي انبثقت من العالم الثالث ـ المعارضة والمقاومة بشتى أشكالها.

هنالك تركيز على ما أعدّه تعارضًا داخل الحركات الوطنيّة ـ القوميّة مقابل التحرير. ثمة حركة قوميّة تؤدِّي إلى البرجوازيّة القوميّة، الانفصاليّة، الدولانيّة، إلى الأمن القومي، وهي مرض دول العالم الثالث. لكن هنالك دائمًا فرصة أمام البديل، ما أسميه التحرير. «هنالك مكان للجميع في لقاء النصر» [من كتاب سي. إل. آر. جايمس نقلاً عن سيزير] ـ إنّها جملة مهمّة جداً بالنسبة إليّ. من المستحيل الحديث عن طرفَي، التضادّ بين الشرقي والغربي كلاً على حدة. أتحدَّث عمّا أسمِّيه مساحات التجربة المتداخلة. المسألة هي أنّ الإمبرياليّة لم تكن من طرف واحد فقط، كانت ثنائيّة، وكان الطرفان مترابطين على الدوام. وهنا يأتي دور الأسلوب الطباقيّ. عوضًا عن النظر إليها (أيّ الإمبرياليّة) على أنّها مجرّد نغمة في الأعلى يرافقها عزف سخيف في الأسفل، أو حتى صمت، تراها عملاً متعدد النغمات. عليك، كي تفهمها، أن تدرك مفهوم المساحات المتداخلة، أو التواريخ المتكافلة، كما أسمِّيها. ذلك هو الأسلوب الوحيد للحديث عنها، كي تتمكَّن من الحديث عن التحرير ودحر الاستعمار والنظرة التكامليّة، عوضًا عن النظرة الانفصاليّة. أنا ضدّ الانفصاليّة كلّيّاً.

أما الاستشراق المعكوس، فهنالك أعمال حوله في شتى أنحاء العالم الإسلامي ـ «وباء الغرب»، أي أنّ الغرب مصدر كلّ الأشرار في العالم. إنّه نوع أدبي معروف، وأجده

متعبًا ومملاً جداً بشكل عامّ. وقد فصلتُ نفسي عنه وعمّا أسميه بالأهلانيّة (nativism). سأعطيك مثالاً ممتازاً على ذلك. في عام ١٩٦٢ أو ١٩٦٣ نشر سويينكا، وهو مثقف تقدُّميّ، نقداً مدمّراً لمفهوم «الزنوجة» الأهلاني. وهاجم سنغور، قائلاً إنّ فكرة سنغور عبارة عن استسلام لمفهوم الرجل الأسود الدونيّ. إنّه النصف الآخر من التضاد الجدليّ. ممتاز. لكنّه كتب عام ١٩٩١ مقالة نُشرت في مجلّة «ترانزيشن»، التي أعاد افتتاحها في أميركا بالتعاون مع سكيب غيتس، شنّ فيها هجومًا هائلا على العالِم السياسي الأفريقي علي الأمين مازروي (Mazrui)، وهو مسلم من كينيا. كان جوهر هجومه على مازروي أنّ الأخير ليس أفريقيّاً نقيّاً، أنّه إفريقي متعرِّب ومتأسلم. أيّ أنّ الأفريقي التحريري التكاملي، أصبح في نيجيريا، بعد مرور عشرين عامًا، أهلانيّاً يهاجم رجلاً لأنّه ليس أسودَ بما فيه الكفاية! ـ وهو الرجل الذي هاجم «الزنوجة». هذه الانعكاسات جزء من الوضع السياسي.

المسألة ذاتها تنطبق على حالة سلمان رشدي. هاجمتُ منع كتابه في العالم الإسلامي باستماتة. إنّه (أيّ المنع) ناتج أولاً من عدم وجود أيّة نظريّة علمانيّة ذات شأن، قادرة على تعبئة الناس، ومفهومة للناس الذين يضعون حياتهم على المحكّ؛ وثانيًا، من انعدام التنظيم. لا وجود لأيّة منظمات علمانيّة في أيّ مكان، في أيّ من المجالات التي نعمل فيها، باستثناء الدولة. أقصد المنظمات السياسيّة العلمانيّة. هذا جزء من الفشل الذي أتشكّى منه بشدّة. إذًا، هنالك أمر ضخم متعلّق بالموثوقيّة والخصوصيّة العرقيّة. سياسة الهوية هي المشكلة، الفشل في رؤية سمة الهجرة في التجربة، والقبول بها، القبول بأنّ الجميع إما مهاجرون أو منفيون. في إنكلترا، على سبيل المثال، كان أشدّ مهاجمي «آيات شيطانيّة» من المهاجرين الذين يريدون تأكيد أصالتهم في مجتمع كان عدائيّاً بشكل عام تجاههم. عوضًا عن القول: «تجربتنا شبيهة جداً بتجربة الفلسطينيين، أو بتجربة البنغلادشيين»، عوضًا عن رؤيتها كشيء أبعد من التضاد الثنائي القائل «النَّحْنُ مقابل الهُمْ»، أي، عوضًا عن رؤيتها من منطلقات مختلفة، هنالك هوس بالعودة إلى الذات، كمن يقول: فقط في الجماعة، في الشكل الأنقى للجماعة أجد خلاصي. وفي هذا، برأيي، الهلاك. إنّها نهاية أفضل ما في حضارتنا، وهو أمر أعارضه تمامًا. لا يجوز الردّ على تهميش العربي وعزله وتحويله إلى الماديّة عن طريق الاستشراق، وغيره من العمليات، لا يجوز الردّ عليه بتأكيد الخصوصيّة العرقيّة أو مفاخر العربي، أو

بالعودة إلى الإسلام وكلّ ما إلى ذلك. الطريقة الوحيدة للقيام بذلك هي المشاركة، الغوص في صلب الموضوع. ذلك هو الحلّ، لا التراجع.

تؤدّي فكرة العلمانيّة دوراً مهمًّا في أعمالك، كتعريف للممارسة الفكريّة تحديداً. هل ترى أنّ اصطلاح «المثقف العلماني» يحمل ما يكفي من القوة النقديّة في الوضع الراهن؟ يكاد يبدو تصنيفًا من القرن التاسع عشر، نظراً إلى أنّه يحدد دور معارضة المثقف، فقط من منطلق الفصل بين ما هو ديني وما هو علماني. يبدو أنّ العلمانيّة تحدِّد مساحة، مساحةً فكريّةً تتعارض مع الذين لا يريدون لها أن تشغله، لكن ضمن تلك المساحة العلمانيّة توجد إمكانيّة، كما يبدو، لمواقف متضادّة متعدِّدة، مختلفة. هل من مضمون تعارضي محدّد يتجاوز حدود العلمانيّة؟

كما قلتَ، تعود المسألة إلى تضادّ العلماني مقابل الديني. هذا واضح. والمساحة هي مساحة التاريخ مقابل مساحة المقدّس أو الإلهي. النقطة الثانية سوف أستمدُّها من غرامشي. كتب رسالة، عام ١٩٢١ على ما أعتقد، قال فيها إنّ انجاز جيله الأعظم كان في مشاركته، تحت رعاية كروتشي جزئيّاً، في غزو المجتمع المدني، في انتزاعه من قبضة الأفكار الأسطوريّة بشتى أشكالها. أطلق على ذلك «الغزوَ العلمانيَّ للمجتمع المدني». أثار اهتمامي تشديده على أنّ هذا الغزو لا ينتهي أبداً. عليك دائمًا استعادة ملكيّة ما تستطيع من أمور، وإلا فسيتمّ انتزاعها منك. هذه عمليّة تنقيب مستمرة في المساحة العامة. في ما عدا ذلك، علينا وصف مهام المثقف العلماني. (لا أريد الخوض في قضيّة العامّ مقابل الخاصّ، والتي أعدّها مجموعة تصنيفات زائفة اخترعها فوكو. وأنا أرفض ذلك.)

عوضًا عن ذلك، أفضِّل وظائف مختلفة، إحداها مرجعيّة، على سبيل المثال: حيث يكون دورُ المثقف العلماني، في المعارضة، ذا علاقة بالمصادر والوثائق المعترف بها. يكمن دور المثقف العلماني في توفير البدائل: المصادر البديلة، القراءات البديلة، التقديم البديل للدلائل. كما أنّ هنالك ما أسميها وظيفة النظريّة المعرفيّة، أي إعادة النظر في التعارض القائم، لنقُل، على الـ «نحن» مقابل العالم الإسلامي، أو «نحن» مقابل اليابان. ما معنى الـ «نحن» في هذا السياق؟ ما معنى «الإسلام» في هذا السياق؟ أعتقد أنّ المثقفين فقط قادرون

على القيام بهذه الوظائف، خلافًا لما يسمى بالرأي السائد، مهما كان. كما أرى وظيفة أخلاقيّة، وظيفة دراماتيكيّة ـ أي، أداء نوع من العمليات الفكريّة في مكان معيّن ـ بإمكانها أن تفاقم التعارضات، وأن تطرح صوتًا بديلاً، وما إلى ذلك. ليست على الإطلاق فئة مفتوحة. إنّها تضمّ تعدُّديّة أمور ونشاطات معينة.

المثقف العلمانيّ، إذًا، انتقادي أصيل وتعارضي؟ موقفك أنت أشبه بموقف سارتر...

نعم، بالضبط.

...لكنّه ليس قريبًا جدًّا من غرامشي، حيث مسألة التمييز بين المثقفين «التقليديين» و«العضويين» مركزيّة جدًّا؟

لا، أعتقد أنّه كذلك. يكمن جزء من المشكلة في أنّ تصنيفات المثقفين العضويين والتقليديين ضبابيّة إلى أبعد الحدود لدى غرامشي، ويصعب تبيانها. تصنيفاته ليست تصنيفات مستقرة، ببساطة. في فترة من الفترات كان في إمكانك القول إنّ ماثيو أرنولد، مثلاً، مثقف عضويّ. كان ينتمي إلى طبقة محدَّدة، عندما كتب «الثقافة والفوضى» عام ١٨٦٩. لكنّه، مع نهاية القرن، كان قد أصبح مثقّفًا تقليديّاً. قرئت أعماله كنوع من الاعتذار للثقافة، دون أدنى علاقة بأيّ شيء آخر سوى الكنيسة.

أما مع غرامشي، فيشعر المرء بجمهور معيّن، أي أنّه يتوجَّه إلى جمهور محدَّد، بل وجمهور مثاليّ.

نعم، عندما أتحدَّث عن الوظيفة الدراميّة، أقصد أنّ المسألة بأكملها متعلِّقة بالجمهور. الفرق أنّني أشعر أنّ جميعنا لديه جمهور مختلف من فئات مختلفة. تبدو لي تأدية مشاهد تضامن روتيني، أو وفاء بلا وعي، مسألة غير شائقة بل تافهة. رغم أنّ لها أوقاتها، ربما. تكمن المشكلة الأساسيّة في المجتمعات المدارة، في الديموقراطيات الغربيّة، وبالتحديد في حجب المغزى النقدي. على المثقف العلماني مواجهة ذلك، وعليه مراجعة المغزى النقدي أمام جماهير مختلفة، من فئات مختلفة.

طُرحت مسألة المثقفين وجمهورهم هذه بشدّة في الأكاديميّة الأميركيّة في السنوات الأخيرة، وقد حصل ذلك بأسلوب ذي علاقة مباشرة ببعض القضايا التي طرحناها هنا حول

تقبُّل «الاستشراق»، وبالتحديد في ما يخص الجدل حول «اللياقة السياسيّة» (political correctness) والأعراف. هذا جدل حول الاستثناء، حول الحدود، حول ما يجدر استثناؤه وما يجدر ضمّه. يبدو الموقف الذي اتخذتَه موقفًا إنسانيًّا ليبراليًّا تقليديًّا، داعيًا إلى انفتاح المساحة وضمّ نصوص أكثر، لكنّه مدافع عن القوانين الثابتة. لديّ سؤالان هنا. الأول هو: إذا كانت الدولة تعمل ثقافيّاً من خلال الاستثناء (كما تنوّه أنت)، فهل تتوقّع فعلاً من الدولة القائمة أن تنفتح على كل هذه الأمور؟ فالدولة الليبراليّة البحتة عبارة عن وهم من صنع النظريّة السياسيّة. ينبثق السؤال الثاني من قطعة كتبتَها في TLS (الملحق الأدبي لصحيفة الـ«تايمز»)، حيث تتساءل: «من الرابح من الهجومات التدميريّة على القوانين الأدبيّة؟» وتجيب: «بالتأكيد ليس الناسَ المحرومين أو الطبقات المحرومة، التي يفيض تاريخها - إن تكرّمتم أصلاً بقراءته - بالدلائل على أنّ المقاومة الشعبيّة للظلم طالما استفادت كثيراً من الأدبِ والثقافة عامّةً، وقليلاً جدًّا من التمييز المؤذي بين الطبقة الحاكمة والثقافات التابعة». إنّه دفاع شرس عن الإمكانات السياسيّة التعارضيّة لـ«النصوص العظيمة». ولكن، هل تكون مثل هذه التمييزات مؤذية على الدوام؟

لم أشعر يومًا بأنّ القوانين [الأدبيّة] تفرض علي قيوداً. لم يخطر على بالي أبدًا أنّني، بقراءة القوانين [الأدبيّة] أو تدريسها، أعمل خادمًا في بستان شخصيّة عظيمة حاكمة، وظّفتني لفعل ذلك. اعتبرتُ أنّها تتطلّب نوعًا محدَّدًا من الانتباه، نوعًا محدَّدًا من الانضباط. ولأنّي لم أشعر بذلك التقييد، رأيتُ أنّ طرح مسألة القوانين - سواء أمنْ قبل مناصريها أم مناوئيها - طرحٌ ضيِّق الأفق. ثانيًا، كان كلّ ما قلتُه في تلك المقالة، وما بعدَها، متعلِّقًا لا بدور القانون [الأدبي أو العلمي] في الدولة، في سياق الدولة، بل بدوره في الجامعة. الجامعة، في نظري، إحدى آخر المساحات شبه الطوباويّة في المجتمع المعاصر. وإذا أصبحت الجامعة مكانًا لإزاحة مجموعة تصنيفات للاستعاضة عنها بمجموعة تصنيفات أخرى، إذا كنّا سنقرأ نصوصًا ممنوعة سابقًا ومسموحًا بها حاليّاً، وسنمنع النصوص التي كنّا نقرأها سابقًا كي نقرأ النصوص الجديدة، فأنا ضدّ ذلك. ليس ذلك هو الحلّ. لعلّ «الموضة» في أميركا اليوم مع الاستعاضة عن الـ«أنا» الأوروبيّة بالـ«أنا» السوداء. و«الموضة» في العالم الإسلامي ألاّ تقرأ النصوص الغربيّة، كي تقرأ النصوص الإسلاميّة. لستُ مضطراً إلى الاختيار بينهما. إذا كانت تلك هي اللعبة، فلن ألعبها. أنا معارض لكلا الخيارين. تمامًا كما أعارض ويليام بينيت وبرنارد

لويس، وغيرهما ممن يقولون لنا على الدوام إنّ علينا قراءة أعمال هومر وسوفوكليس دون غيرهما. وأنا ضدّ من يقول: عليكم قراءة نصوص بأقلام السود أو النساء، لا غير.

السؤال هو: هل من تصنيفات مفتوحة؟ ذلك هو سؤالك فعليّاً. أعتقد أنّها موجودة. لكنّها ليست في الفلاء، إنّها ما تفعله. هذه هي المسألة. وليست المسألة أن يقول أحدهم: «حسنًا، يا إدوارد، بإمكانك أن تفعل ما تريد». فهذا غير مثير للاهتمام. المثير للاهتمام هو ما تفعله في ممارستك الفرديّة كأستاذ، ككاتب، كمثقف. ما هي اختياراتك؟ حسنًا، إذا كان موقفك ينطلق من مبدإ التوقير، فهذا غباء. أنا ضد ذلك. أمضيتُ وقتًا طويلاً محاولاً إظهار محدوديّة ذلك. لكن من جهة أخرى، إذا كان موقفك نقديّاً، فأعتقد أنّ ذلك هو الهدف من التعليم ـ أي أن تغرس نظرة نقديّة، نوعًا من الموقف الكريه، المتطلّب، الذي يطرح التساؤلات تجاه كلّ ما يُوضع أمامه. لكنّ ذلك لا يعفيك في النهايّة، بأيّ شكل من الأشكال، من إصدار الأحكام، من تحديد ما هو جيِّد مقابل ما هو أفضل، أو ما هو ممتاز، وما هو رديء. مسألة الذوق غاية في الأهمية. فأنا لا أشعر بالمتعة ذاتها أثناء قراءة رواية لروائي عظيم ومنشور سياسي. إنّهما مختلفان. لذلك، في نهاية المطاف، ليست التصنيفات ما هو مفتوح، بل إنّ إمكانات العمل السياسي والفكري مفتوحة نسبيّاً، إذا عرف المرء كيف يستغلّها.

أيمكننا العودة إلى وضعك أنت كفلسطيني يعمل ويقيم في الولايات المتحدة؟ تحدَّثتَ في مقدمة نقاشك مع سلمان رشدي، حول كتابك «بعد السماء الأخيرة»، عن مخاطر كون المرء «دخيلاً ثقافيًا». أهكذا ترى نفسك، دخيلاً ثقافيًا؟

نعم، دون أن أشعر بالعزلة بالضرورة، إن كنتَ تفهم ما أقصد. بإمكانك أن تكون غريبًا، وتصبح غريبًا أكثر، فتزرع حديقتك الخاصة بك، فتعاني جنون الاضطهاد، وهكذا دواليك. لم أشعر بذلك يومًا. شعرتُ بأنّ هنالك من يمارس التمييز ضدي، لكنّي لم أشعر يومًا بأنّ وضعي ميؤوس منه، أو أنّي عاجز عن فعل أيّ شيء لتقليل إحساسي بالهامشيّة. لم تعزني فرص الحديث والكتابة. أحيانًا، لم يكن الوضع جيِّدًا جداً. قبل عامين، تعرَّضتُ لتهديدات بالقتل، عندما حاولت مجموعة ما أن تغتالني. اضطررتُ إلى تغيير نمط حياتي. وكان صعبًا جداً علي أن أكون على الدوام في موقف الدفاع في الحالات العامة في مكان مثل

نيويورك، في الصحافة وحتى في اللقاءات الاجتماعيّة، حيث ينظر إلي الناس ويقولون، «أوه، نعم، إرهابي من منظمة التحرير الفلسطينيّة».

هل ازداد الوضع سوءاً بعد حرب الخليج؟

لا، بقي على حاله، تقريبًا. قبل حرب الخليج بفترة وجيزة، نشرت [مجلة] كومنتري مقالة هجوميّة فظيعة تحت عنوان «بروفيسور الإرهاب». كانت تشهيريّة تمامًا، محاولةً أن تثبت أنّي تآمرت من أجل قتل الأطفال اليهود، وما إلى ذلك. كانت في منتهى التهوُّر، وترمي إلى استفزازي كي أرفع دعوى تشهير، من شأنها أن تشغلني عشرة أعوام، وتمنعني من فعل أي شيء آخر. فلم أردّ عليها. تحدث أمور كهذه طوال الوقت. لكنّ عليك الاستمرار، وهذا هو الأهم. أشعر بالعزلة في العالم العربي لأسباب سياسيّة. لم أزر الأردن أو لبنان لأكثر من عشر سنوات، لأسباب سياسيّة بحتة. تغيَّرت معظم هذه الأماكن بحيث لم تعد تُعرف. لذلك، بات الماضي لا يمكن استرجاعه، بطريقة مضحكة نوعًا ما. أنا لا أنتمي إلى أيّ مكان، لكنّي اقتنعتُ بأنّ هذا هو الوضع. لا بأس في ذلك. لا يزعجني ذلك كثيراً. ليس لدي خيار آخر.

هل الشعور بالعزلة هو الذي أدَّى بك إلى الاستقالة من المجلس الوطني [الفلسطيني]؟

قبل بضعة أعوام، بدأتُ أشعر بعدم الرضا تجاه ظواهر معيّنة في الحركة الفلسطينيّة، وعلى وجه التحديد في منظمة التحرير التي طالما كنتُ مخلصًا لها بصفتها السلطة السياسيّة العليا. شاركتُ، خلال صيف ١٩٩١، في التحضيرات لمؤتمر مدريد. كنت أعرف شخصيات كثيرة من الضفة الغربيّة، وبما أنّ أمريكا كانت قد أصبحت مشاركًا محوريّاً، عُدَّت مساهمتي مفيدة. اعتبرتُ تركيز العالم العربي، والحركة الفلسطينيّة قبل كلّ شيء، على الولايات المتحدة، القوة العظمى الوحيدة المتبقّية، أمراً مخزيًا، وتملّقًا عبوديّاً نوعًا ما، يكاد يكون يائسًا يأس الشحّاذ الذي يحمل قبعته في يده متوسِّلاً: «ساعدونا، إنّنا نعتمد عليكم»، إلخ. وذلك، بينما كانت الولايات المتحدة عدوّاً لشعبنا! عددتُ ذلك أمراً مخزيًا. وكان ذلك الانحياز المفاجئ تجاه أميركا بعد حرب الخليج مربكًا للناس. نظراً إلى غباء موقف منظمة التحرير الفلسطينيّة أثناء حرب الخليج، هنالك الآن رضوخ أمام أميركا وقبول لكلّ رغباتها.

فقالوا علنًا: «فقط أميركا تستطيع إنقاذنا!» أربك ذلك الناس كثيراً. وخطر على بالهم فجأةً: «ما الذي نناضل من أجله؟» ما حدث بعد مدريد هو أنّ الوضع في الضفة الغربيّة وغزة ازداد سوءًا، وهو يزداد سوءًا يومًا بعد يوم. كما وأزعجني تشابه م.ت.ف. والمافيا؛ ورأيتُ أنّ وجود عرفات ـ الذي طالما كنت مخلصًا له، فهو صديق ـ في السلطة كان أطول مما يجب. لم يكن ذلك مفيدًا بالنسبة إلينا. بدأتُ أكتب نقدًا بالعربيّة قبل حوالى ثلاثة أعوام، في ١٩٨٩. [أنظر الفصل ١٨] فهم لا يعرفون إلى أين يتّجهون. إنّها غارزة في اللحم إلى حدّ بعيد.

ربما ما من مفرّ من ذلك؟

ربما. لكن من المهمّ بالنسبة إلى المستقلّين، أمثالي، أن يقولوا علنًا ما هي المشكلة. ثمة نقطة أخيرة أودّ التطرّق إليها، وهي أنّ الحديث عن مفاوضات حول الضفة الغربيّة وغزة لم يمسّني فعلياً، لأنّي لست من الضفة الغربيّة أو غزة. أنا ممّا كان يسمى القدس الغربيّة. ولم يكن لنا، نحن المنفيين، أي دور في هذه العمليّة. أربعة ملايين فلسطيني (كثيرون منهم بلا جنسية) ليس لديهم مكان يقصدونه. هنالك مئات الآلاف في لبنان، وسوريا، إلخ. ولا تشملهم هذه المفاوضات. فهي تشمل فقط سكان الضفة الغربيّة وغزة. لذلك، المشكلة مشكلتهم. إنّهم يقومون بالعمل جيّداً ـ دعهم يتابعوه. والسبب الثالث الذي دفعني إلى الانسحاب، وكان مهمّاً جداً بالنسبة إليّ، هو أنّي، بعدما اكتشفتُ أنّي أعاني مرضًا عُضالاً ومزمنًا في الدم، قرّرتُ زيارة فلسطين. حاولتُ ذلك سابقًا، عام ١٩٨٨، لكنّ شامير رفض دخولي، لأنّي كنتُ عضواً في المجلس الوطني [الفلسطيني]. لذلك، تسمح لي استقالتي القيام بذلك. وفي الحقيقة، سأسافر بعد غد. سأذهب إلى هناك للمرة الأولى منذ خمسة وأربعين عامًا.

عندما تذهب إلى العالم العربي هل تشعر بأنّك ذاهب إلى بيتك، أم هل أمريكا بيتك الآن؟

لا، أشعر أنّي في بيتي في كليهما. لكنّي مختلف، نوعًا ما. أتحدَّث، في السياق الأميركي، كأميركي، وفي وسعي أيضًا أن أتحدّث كفلسطيني. لكنّي لا أشعر، في كلتا الحالتين، بالانتماء، بالمعنى التملُّكيّ للكلمة، أو بالمعنى التنفيذي، تجاه مؤسسة السلطة. أنا

من المعارضة في كلا المكانين. وبالطبع، لكلّ مكان معناه المختلف. إذا كنتَ في المعارضة في فلسطين، في السياق الفلسطيني، فذلك يعني أنّك تدعم الوفاق الوطني الناشئ وتساعد في تشكيله. أدّيتُ دوراً مهمّاً نسبيّاً، على ما أعتقد، في اجتماع المجلس الوطني في الجزائر عام ١٩٨٨، حيث ساهمتُ في صياغة بعض التصريحات، وشاركتُ في العديد من النقاشات، دافعًا في اتجاه الاعتراف بإسرائيل (قرار الأمم المتحدة ٢٤٢) والدولتين، وكلّ ما إلى ذلك. كنتُ مع ذلك، لأنّه بدا لي منطقيّاً، لأنّه لم يكن لدينا حليف استراتيجي، ولأنّي اعتقدتُ أنّ ذلك هو الصواب. لم يكن لدى الممثل السوفييتي شيء يقوله بتاتًا. في الحقيقة، حاول أن يثنينا عن فعل ذلك. لم يكن يريدنا أن نفعل ذلك. قال: «حاولوا أن تطأطئوا»، إلخ. لكنّي اعتبرتُ أنّ من المهمّ بالنسبة إلينا أن نفعل ذلك. لذلك، فعلتُ ما فعلت. وكما قلتُ، أنا مع الوفاق الوطني. لكن، من جهة أخرى، لم أره، بالتأكيد، أمرًا في وسعي أن أنكره على نفسي. شعرتُ أنّ هنالك خطأ ما، وأنّ عليَّ البوح بذلك، ففعلت.

على سبيل المثال، أشعر منذ حوالى خمسة عشر عاماً، أو ستة عشر، أو سبعة عشر بأنّ السياسة الفلسطينيّة في الولايات المتحدة تتّسم بسوء التنظيم. الولايات المتحدة ليست كالدول العربيّة، بل وليست كالدول الأوروبيّة. لكنّهم لم يتّخذوا أيّة إجراءات للتعامل معها. المسألة الأهم هي: كيف تتابع نقدك. موقع الحدث مركزي. لا يمكنني الحديث مع صحافي غربي، لأنّ ذلك يترجَم، في هذا السياق، على أنّه هجوم على الحركة الوطنيّة، وهو ما لن أفعله أبدًا. لكنّ بإمكاني القيام بذلك في الصحافة العربيّة، باللغة العربيّة. لكنّي نادرًا ما أفعل ذلك دون إعلام عرفات به مسبقًا. وفي أميركا، أنا في المعارضة كليّاً. في الحقيقة، لقد أصبحتُ، نوعًا ما، «مستر فلسطين» بالنسبة إلى العديد من المعلّقين [الصحافيين]. لكنّي لم أظهر قط في برنامج تلفزِيوني، أو في أي لقاء صحافي، أو على أي منبر مهما كان شكله، دون أن أكون في موقف دفاعيّ، أو في الأقلّيّة.

كنتُ ذات مرة في برنامج صباحيّ ليوم الأحد ـ أعتقد أنّه كان برنامج برينكلي ـ وكان ذلك في فترة جوهريّة من الانتفاضة. كان الناس يتعرّضون للقتل والضرب، وكل ما إلى ذلك، وقد بثّوا فعلاً شريطًا عن ذلك. والسؤال الأول بعد انتهاء الشريط كان: «متى سيوقف الفلسطينيون الإرهاب؟» لكن، عندما ألقي محاضرات سياسيّة الآن، منذ حرب الخليج،

وحتى أثناء الحرب، نادراً ما توجَّه إليَّ أسئلة عدائيّة. وهذا رائع جداً. لقد تغيَّر الرأي العام إلى حدّ بعيد. لم يعد لدى الموقف الرسمي الإسرائيلي ما يشفع له البتة. لقد ذهبنا حتى النهاية؛ اعترفنا بهم؛ قلنا إنّنا نريد التعايش بسلام؛ نحن مستعدّون لمفاوضات سلميّة. لماذا، إذاً، ما زال الاحتلال مستمراً؟ لماذا تستمرّ ملاحقة الفلسطينيين وقمعهم؟ التغيير ضخم.

هل كانت حرب الخليج نقطة تحوُّل، في اعتقادك؟

لا. كان موقفي أثناء حرب الخليج معارضًا جداً لصدّام، لكنّه كان معارضًا أيضًا للقوّات الأميركيّة. لطالما كنتُ ضدّ صدّام. المرة الوحيدة التي زرت فيها الكويت كانت عام ١٩٨٥، وحدثت مشاحنة عنيفة بيني وبين نجم محلّيّ كان يتفوَّه بحماقات حول عظمة صدّام. كان ذلك أثناء الحرب العراقيّة الإيرانيّة. فقلت له: «صدّام قاتل، وخنزير، وطاغية، وفاشي، وأنتم مجرمون وحمقى» وغيرها من الصفات. فقالوا لي: «آه، سوف نعطيهم مليارات» - وقد فعلوا ذلك فعلاً، أعطوه خمسة عشر مليار دولار. وقلت لهم إنّ هذا سيجني عليهم. في الأسابيع الأولى بعد أزمة الخليج اتصل بي النجم ذاته، وشتمني على الهاتف، لأنّ الناس قالوا له إنّي ظهرتُ على التلفزيون الإنكليزي، ولم أدافع بما فيه الكفاية عن الكويت. فقلت له: «طبعًا دافعتُ عن الكويت. أنا أعارض الاحتلال، وأنا أعارض صدّام، لكنّي لن أقف موقف السعوديّة وموقف حكومتكم المفلسة أخلاقياً وسياسياً، ولن أقول إنّ على الأميركيين أن يرسلوا قواتهم وأن يشنّوا حربًا. هنالك خطوات عديدة أخرى يمكن اتخاذها قبل ذلك». بعد أسبوعين نشر عموداً في الصحيفة العربيّة الأبرز الصادرة في لندن، وهي سعودية، كتب فيها باللغة العربيّة: «لماذا دعوتُ المثقفين العرب البارزين للانتحار». وذكرني قائلاً: «يجدر بسعيد أن ينتحر لأنّه خان العرب والكويت».

كان موقفي أثناء حرب الخليج مختلفًا جداً عما يسمّى بالموقف الرسمي الفلسطيني. بشكل أساسي، كنتُ ضدّ العراق، كنتُ ضدّ سلب النظام الكويتي، وكنتُ ضدّ السياسة السعودية، وضدّ الموقف الأميركي. وكنتُ ضدّ الحرب. لكنّي رفضتُ الانصياع لموقف شبيه بالذي اتّخذه أناس مثل فريد هاليداي وهانس ماغنوس إنزنبيرغر، أي أنّ على المرء، في الحرب بين الإمبرياليّة والفاشيّة، أن يدعم الإمبرياليّة. كنت ضد كليهما. كان ذلك الموقف الشريف والجاد الوحيد الذي يمكن اتخاذه، في اعتقادي. كان من الممكن أن تتّخذه أعداد أكبر

من المثقفين في الغرب، لكنّهم لم يفعلوا، بسبب عدائهم للعرب وعدائهم للإسلام جزئيّاً، وغيرها من الأمور التي ذكرتُها في «الاستشراق»، ويا له من عار. هذا مخز. إنّه إحباط مريع. ما الذي أنجزته الحرب؟ ما زال صدّام في منصبه، ما زال يقتل الأكراد، والشيعة، إنّه يقتل الجميع. وقد يدعمه السعوديون الآن. وهم، في الوقت ذاته، يدعمون الإطاحة به؛ يحاولون شراءه، كما يفعلون في كلّ أنحاء العالم العربي.

إذًا، كان موقفك مع استمرار العقوبات؟

نعم، المحافظة على العقوبات الدوليّة، لكن مع المحافظة على الاتّساق والثبات في المواقف في كلّ مكان، وليس في ما يخص فلسطين فقط. ماذا عن قبرص؟ هنالك عدد كبير من قرارات الأمم المتحدة المتعلّقة بالغزو التركي للبلد وتقسيمه. أحد أسباب حنقي من الموقف الأميركي في ما يسمى بعمليّة السلام، في مرحلة مدريد، هو أنّهم طلبوا من الفلسطينيين التخلّي عن حقهم في تمثيل أنفسهم. ما من حركة تحرير في التاريخ فعلت ذلك. إنّهم [أيّ الولايات المتحدة] يرشّحون. يقولون: نحن نختار الناس لا أنتم، لا العدو. ثانيًا، رأيتُ أنّ الولايات المتحدة ارتكبت خطأ كلاسيكيّاً حينما عدّت عمليّة السلام **عمليّتها هي**، إضافةً إلى الاتحاد السوفييتي. من الملاحظ عندما تقرأ رسالة الدعوة إلى مؤتمر مدريد أنّ الأمم المتحدة مستثناةٌ بوضوح: سوف تعارض الولايات المتحدة أيّة مبادرة من قبل الأمم المتحدة. فجأة، إذًا، حظّرت الولايات المتحدة الأمم المتحدة التي كانت قد استخدمتها في حرب الخليج، منعتها من عمليّة السلام! هذه أمور يجب البوح بها.

تحدَّثتَ في مقابلة تلفزيونيّة معك ومع تشومسكي، خلال الحرب أو بعدها مباشرة، عن استمرارية المواقف الاستشراقيّة. بدا آنذاك أنّ الإطار التفسيري فاتته دقة الحوافز الاقتصاديّة والعسكريّة الغربيّة. كادت الإشارات إلى الخطابات الاستشراقيّة أن تبدو زائدة في وجه دقة كهذه.

لعلّني حسّاس أكثر مما يجب تجاه ذلك، لكنّي لا أعتقد أنّ حربًا كهذه كان يمكن أن تخاض، وأن يموّلها عرب ضد عرب آخرين مع رفض قاطع للمفاوضات، لولا الاستشراق. لم تكن هذه حربًا ذات علاقة بالعدوان أو أيّ شيء آخر من هذا القبيل. كانت حربًا ذات

علاقة بانخفاض أسعار النفط، والعرب وحدهم لديهم نفط رخيص: وهذا مزيج يتمتّع بسمة عنصريّة. لم يقل أحد ـ وبالطبع لم يفعل الأميركيون ذلك ـ إنّ هذا نفط عربي، وهو للعرب، وليس فقط للعائلة المالكة الكويتيّة. هذه الدول ـ المملكة السعوديّة والكويت. . .ـ هي ملك لعائلات. ما من دولة أخرى في العالم معرَّفة كما تعرَّف السعوديّة ـ أي دولة آل سعود ـ إنّهم يملكون البلد فعليّاً. كان كلّ هذا الشذوذ ممكنًا، كما يبدو لي، وكان الخطاب المتناقض والكاذب حول العدالة والعدوان وغيره ممكنًا، فقط **لأنّهم** عرب.

لم تدعم الولايات المتحدة يومًا حقوق الإنسان في العالم العربي. لقد قمت بدراسة حول ذلك. كانت جميع المواقف الأميركيّة ذات الشأن في العالم العربي، إن كان في المجال السياسي أو الاقتصادي أو العسكري، ضدّ حقوق الإنسان دائمًا وأبداً. لقد عارضوا حقوق الإنسان في ما يخص الفلسطينيين، وعارضوا حقوق الإنسان في الخليج، وعارضوا حقوق الإنسان في أماكن مثل مصر وغيرها. لذلك، أعتقد أنّه لا يسعك الحديث عما قد يسمّى مواقف ثقافيّة. كان هنالك نوع من الازدراء. الخطاب الآخر ـ الذي تسميه اقتصادياً وعسكرياً ـ ليس دقيقًا بما فيه الكفاية من دون هذا العنصر. شنّت الصحافة في أميركا حملة واسعة النطاق، حملة عنصريّة معادية للعرب، صوَّرت صدام شيطانًا. العراق، من نواحٍ عديدة، هو المركز الثقافي للعالم العربي. لكنّ شاشات التلفزيون لم تعلمنا ذلك، بل صوَّرت القنابل الذكيّة تقصف بغداد. صدّام ليس بغداد. وحتى يومنا هذا، لم ينبسوا ببنت شفة عن الناس الذين قُتلوا. يمكن فعل ذلك فقط مع العرب.

هل فعلت الحركة الأميركيّة المناهضة للحرب ما يكفي؟

أيّة حركة مناهضة للحرب؟ بالطبع لا. لا أعتقد أنّ ذلك كان سيكون صعبًا جداً. أعتقد أنّه كان هنالك غموض شعبي حول الحرب. كان اليسار غامضًا. لم يتمّ التركيز بما فيه الكفاية على الكارثة الإنسانيّة التي أصابت العراق والخليج عمومًا. لم يكن المعروف عنها كافيًا. بدأت مقالة نشرتها [مجلة] «فورن أفيرز» في كانون الأول (ديسمبر)، أي حينما كانت الولايات المتحدة على وشك خوض الحَرب، بالكلمات التالية: «صدّام من بلد سريع الزوال ولا علاقة له بالفكر، أو الكتب، أو الثقافة». هكذا يصفون بلداً سيشنّون عليه حربًا. . . «جمّالون» و«ذوو رؤوس مغطاة بالمناشف»، بغضّ النظر عن كونهم معنا أو ضدنا. عومل السعوديون

بالازدراء ذاته، رغم أنّهم «العرب الجيّدون» في هذه الحرب. عُدَّت هذه الحرب مفيدةً لإسرائيل، لأنّ العراق صُوِّر على أنّه البلد الذي يشكِّل التهديد الأكبر لإسرائيل. لذلك، كانت المعارضة طفيفة جداً. من الخطإ أن نسمّيها حركةً. كان من الممكن أن تكون حركة.

ما الذي كانت ستحتاجه؟

كانت ستحتاج تنظيمًا. لا تنس أنّ هذه الفترة هي فترة ما بعد انهيار الاشتراكيّة، انهيار اليسار. لم يعد هنالك يسار في أميركا، كما لم يعد هنالك يسار أوروبي، أو يسار بريطاني.

كان اليسار البريطاني شديد الارتباك.

حسنًا، إذا كنتم أنتم مربكين، ماذا عن أميركا، حيث لا وجود ليسار حقيقي؟ هنالك أناس يساريون بطريقة مبهمة، أناس يساريون بحكم المشاعر أو القدر - أناس مثل إيرفنغ هاو، أو مايكل والتزر، على سبيل المثال - وهما مرشدان عظيمان لليسار. كان والتزر مع الحرب. أعتقد أنّها حربٌ عادلة. كانت الصحافة متعاونة تعاونًا وثيقًا مع الحكومة. كانت إحدى المؤامرات الشيطانيّة العظيمة بين الصحافة والحكومة. لم يكن في إمكانك الظهور على الهواء. أما الإذاعة، فكانت مهمّة جداً خلال الحرب. أذاعت بعض المحطات العامة على المستوى الوطني، وبعض الشبكات الوطنيّة، أموراً كثيرة. لكنّها لا تتمتع بقوة التلفزيون. كانت هذه حربًا تلفزيونيّة.

طِبقًا لتعبير بودريار؟

ما الذي قاله؟ لا، على الأرجح.

قال بودريار إنّها «كانت لا - حدثًا مصوّراً بواقعيّة مفرطة».

يا له من عجوز صالح! لذلك، أعتقد أنّه يجب أن يُرسل، على هذه الكلمات، إلى هناك. مع فرشاة أسنان وزجاجة [مياه] إيفيان، أو مع المشروب الذي يشربه.

حوار مع آن بيزر وبيتر أوزبورن،

«راديكال فيلوسوفي»،

لندن، ١٩٩٣

ـ ١٠ ـ

إدوارد سعيد : بين ثقافتين

قلتَ إنّ خلفيتك عبارة عن سلسلة من التشرُّد والنفي لا يمكن استعادتها أبداً، وإنّ الشعور بالوجود بين ثقافتين هو الخيط الثابت الوحيد المستمر في حياتك. أودّ تقصِّي أثر بعض حالات التشرّد هذه، بدءاً بالنقطة الأكثر منطقيّة ربما، من حيث ولدتَ ـ من القدس، التي كانت آنذاك جزءاً من فلسطين. هل شعرت بأنّك بين ثقافتين حتى عندما كنت طفلاً؟

نعم. أبي كان من القدس، لكنّه كان مخلوقًا غريبًا بعض الشيء ومركّبًا. عاش في الولايات المتحدة قبل الزواج، إذ جاء إلى أميركا عام ١٩١١ أو ١٩١٢ هربًا من الخدمة العسكريّة العثمانيّة. كانوا سيأخذونه للقتال في بلغاريا على ما أعتقد. كان في السادسة عشرة أو السابعة عشرة من العمر آنذاك، فلاذ بالفرار وجاء إلى هنا، إلى الولايات المتحدة. ومن ثم، بسبب خطإٍ ما أو سوء معلومات، التحق بالجيش الأميركي اعتقاداً منه بأنّ الجيش سيرسل قوات لمحاربة العثمانيين. في الحقيقة، لقد التحق في البداية بالجيش الكندي، لكنّه لم يبق فيه لأنّه اكتشف أنّهم لن يرسلوه إلى الشرق الأوسط لمحاربة العثمانيين؛ فالتحق بالجيش الأميركي وانتهى به الأمر في فرنسا، حيث حارب وجُرح. ثم أصبح مواطنًا أميركيّاً. وفي ١٩١٩ تقريبًا، أي بعد مرور عام على انتهاء الحرب، عاد إلى فلسطين وسرعان ما فتح عملاً مع ابن عمّه. في نهاية العشرينات أسس فرعًا لشركته، المختصّة بالكتب والقرطاسيّة، في مصر.

لذلك، عندما ولدتُ في القدس عام ١٩٣٥، كان والداي، فعليّاً ينتقلان باستمرار بين فلسطين ومصر. بالمناسبة، لم أمضِ وقتًا طويلاً في فلسطين، أو، فعليّاً، في أي مكان آخر؛ كنّا دائمًا في حالة سفر. كنا نقضي جزءًا من السنة في مصر، وجزءًا آخر في فلسطين، أما الصيف فكنّا نقضيه في لبنان. كان والدي يحمل الجنسيّة الأميركيّة، ولذلك كنتُ بالوراثة أميركيّاً وفلسطينيّاً في آن واحد؛ وكنت أقيم في مصر، لكنّي لم أكن مصريّاً. أنا أيضًا مركّب غريب، وهذه هي أولى ذكرياتي.

تحدَّثتَ أيضًا عن كونك أقليّة ضمن أقليّة.

كان والداي من البروتستانت في فلسطين. ويعني ذلك أنّهما كانا منعزلين عن الأغلبيّة الساحقة من المسيحيّين، الذين يشكّلون، بالطبع، أقلّيّة في مجتمع مسلم بشكل أساسي. معظم المسيحيين في الشرق الأوسط ـ أو على الأقل في المشرق العربي ـ هم من الروم الأرثوذكس، لكنّ والديّ كانا من أسر تحوَّلت من الأرثوذكسيّة [إلى البروتستانتيّة]. أصبح والدي، من خلال والده، أنجليكانيّاً ـ أسقفيّاً ـ وأصبحت والدتي، من خلال والدها، معمدانيّة. وتلك إحدى المصادفات السارّة في موضوع المبشرين. عندما جاؤوا إلى فلسطين ولبنان والأردن وسوريا في الخمسينات من القرن التاسع عشر، فشلوا فشلاً ذريعًا في تحويل المسلمين أو اليهود إلى المسيحيّة، وهذا ما كانوا قد جاؤوا ليفعلوه، فانتهى بهم الأمر إلى تحويل المسيحيين الآخرين من طوائف الأغلبيّة إلى تلك الطوائف الجديدة.

ماذا عنى بالنسبة إليك كطفل ذلك الإدراك بأنّك بين ثقافتين؟

سأقول لك الحقيقة بكل صراحة: كان ذلك يبعث على التعاسة. إنّ الذكرى الأقوى والأكثر استمرارًا لديّ كطفل هي ذكرى كوني شخصًا يعوزه الانسجام والتكيُّف مع مجتمعه. كنتُ شديد الحياء. كنتُ شديد القلق والتوتُّر في ما يخصّ علاقاتي مع الآخرين، نظرًا إلى أنّي كنت أحسدهم نوعًا ما على كونهم مسلمين/ مصريين أو مسلمين/ فلسطينيين، وكان يساورني شعور على الدوام بأنّي لست كما يجب. في الحقيقة كتابي القادم عبارة عن مذكرات تحت عنوان «ليس كما يجب» [صدر بعد ذلك تحت عنوان «خارج المكان»]. لطالما شعرتُ أنّني مجبر على دفع ثمن ذلك بطريقة أو بأخرى.

فاتني أن أضيف عنصراً مهمّاً لكلّ ذلك، وهو أنّي تلقّيتُ تعليمي على الدوام في مدارس إما إنكليزيّة أو فرنسيّة. لذلك، إضافةً إلى هويّتي العربيّة الإشكاليّة، كانت هنالك مشكلة تعليمي، إذ مع بلوغي الثالثة عشرة من العمر أو ما يقارب ذلك، كنت قد تعلّمت كلّ ما يمكن تعلُّمه عن التاريخ الإنكليزي، مثلاً، أو التاريخ الفرنسي، لكنّي كنت لا أفقه شيئًا عن المكان الذي أعيش فيه. ذلك كان أسلوب التعليم. لذلك كان هنالك إحساس بالقلق المستمرّ. عوّضت عائلتي عن ذلك بنسج شرنقة حولنا. كلّ واحد منّا كان مختلفًا عن الآخرين بطريقة غير اعتياديّة ـ أنا وأخواتي الأربع ـ كان كلّ منّا يتمتّع بمواهب مختلفة. فكانت النتيجة أنّنا عشنا في عالم من صنع الخيال لا علاقة له بالواقع، ولا بتاريخ وحقيقة الأماكن التي كنّا نقيم فيها.

يمكنني تفهُّم إحساسك بالرهبة بعض الشيء من محيطك. أعلم أنّك بعد هروب عائلتك إلى القاهرة عام ١٩٤٧، أمضيت بضعة أشهر في مدرسة بنين للنخبة عُرفت بـ[كليّة] «إيتون الشرق الأوسط»، حيث كان من بين الطلاب الآخرين أناس مثل حسين، ملك الأردن لاحقًا، والممثل عمر الشريف.

لم أكن أعلم آنذاك، بالطبع، أنّه سيصبح ممثلاً. كان الأبرز بين الأولاد في المدرسة؛ كان يكبرني بحوالى أربعة أعوام أو خمسة. وكان خاطفًا للبصر بعض الشيء ومثيراً للرهبة، بمعنى أنّه كان «يَتَفَشَّش» بالأولاد الأصغر منه، مثلي أنا. كان الطلاب المفوَّضون (مساعدو الأساتذة) يتمتعون بامتيازات الأساتذة. كانوا يضربون بالأيدي والعصي. ضُربت بالعصا منذ اليوم الأول في المدرسة لأنّي تكلّمتُ أثناء الصلاة، أو شيء ما بالمستوى ذاته من الفظاعة. كان الجو هجينًا فعلاً، فيه أناس من شتى الأشكال، لا نعرف معظمهم إلا بكنيتهم. عمر الشريف ـ هذا اسم الشهرة ـ كان آنذاك ميشيل شلهوب، لذلك كنت أناديه شلهوب، وأنا كنت معروفًا بسعيد. كان جميع الأساتذة إنكليزاً، وكانوا يعاملوننا بازدراء. كنّا في حرب مستمرة بيننا وبينهم. إذاً، لم يكن ذلك وقتًا سعيداً. وبعد بضع سنوات طُردتُ من هناك.

لماذا؟

«سوء السلوك» كان التعبير المخفف لذلك، وكان يعني فعليّاً أنّي كنت أثير جَلَبة في الصف، ما كان يزعج الأساتذة باستمرار. انطباعي الآن، بعد مرور الوقت، أنّ الأساتذة

كانوا مقاتلين قدامى ما زالوا مصدومين من قصف الحرب العالميّة الثانية. عندما كانوا يديرون ظهورهم للصف، كنّا ساديين جداً معهم، وكانوا يرتجفون ويدخلون في حالات هستيريّة. كانوا بريطانيين ولم يكونوا يفهمون ما نقوله بالعربيّة. توجد نقطة مهمّة هنا، وهي أنّهم يعطونك عندما تأتي إلى المدرسة للمرة الأولى ما كانوا يسمُّونه «دليلاً» يشمل لائحة قوانين، والقانون الأول هو أنّ لغة المدرسة هي الإنكليزيّة، وأنّه إذا ضُبطتَ وأنت تتحدَّث بالعربيّة أو أيّة لغة أخرى، يتم ضربك بالعصا، أو معاقبتك بنسخ جملة ما، أو احتجازك بعد انتهاء الدوام. لذلك كنّا نستخدم اللغة (أقصد العربيّة) كنوع من الهجوم على الأساتذة، وهم، بالطبع، لم يكونوا يفهمون ذلك. بعدما طردت، قرَّر والدي أنّ مستقبلي في النظام الإنكليزي لن يكون باهرًا، رغم أنّهم كانوا مستعدين للسماح لي بالعودة. لذلك «شحنني» على متن سفينة إلى الولايات المتحدة، إلى مدرسة داخليّة بوريتانيّة مزعجة إلى حد الجنون في نيو إنجلاند، حيث كانت تجربتي الأولى مع جمال الثلج. لم أكن قد رأيت الثلج من قبل.

لكنّ المدرسة كانت كارثة؟

كانت مريعة. يجب أن أشير، بالمناسبة، إلى أنّي كنت على الدوام ذكيّاً جداً في المدرسة، وكانت علاماتي جيدة، لذلك لم يكن بمقدورهم طردي بشكل قطعي. كان علينا في المدرسة التي ذهبت إليها في نيو إنجلاند ـ أفضِّل عدم ذكر اسمها، فهي مدرسة معروفة جداً ـ النهوض في ساعة باكرة إلى حدّ مروِّع وأن نقوم بمهام كحلب الأبقار مثلاً، وكانت هنالك أمور كثيرة متعلقة بالدين والإنجيل. كنت قد تلقيت تدريبًا لا مثيل له في النظام الإنكليزي، فوجدت الولايات المتحدة مكانًا للهو من الناحية الأكاديميّة. أما ما تبقّى، فكان سيِّئًا جداً. وهنا أيضًا وجدت نفسي خارج النظام. بدا لي أنّهم غضبوا منِّي بسبب شخصيّتي، أو انعدامها، أو شيء من هذا القبيل. لذلك، رغم أنّي تخرَّجت بعد سنتين بأعلى معدَّل في المدرسة، لم أرشَّح لإلقاء خطاب الترحيب أو الوداع في حفل التخرُّج. وعندما حاولتُ الاستفسار، قيل لي إنِّي لا أفي بالمتطلبات الأخلاقيّة. ولم أسامحهم أبدًا على انتهاكهم إنجازي العلمي.

تصف كتابك «الثقافة والإمبرياليّة» بـ«كتابِ منفي». إذًا أنت فعلاً مخلوق يسيطر على الصراع بين الثقافة التي ولدتَ فيها والثقافة التي تعيش فيها الآن. هل تعتقد أنّه يجدر

بنا جيمعًا بهذا المعنى أن نكون منفيّين فكريّين؟ فأنت، على ما يبدو، ترى المنفى على أنّه أمر مرحَّب به.

لا أعرف أيّ وضع آخر، في الحقيقة. أنا في السابعة والخمسين من العمر. عدتُ إلى فلسطين العام الماضي، بعد فراق دام خمسةً وأربعين عامًا. أخذتُ أولادي معي، كما رافقتني زوجتي. ومشينا سيراً على الأقدام بشجاعة، وزرنا الضفة الغربيّة وغزة، والأماكن الأخرى كلّها، ثم ذهبنا لنرى البيت الذي ولدت فيه. وهل تعلم، كان جليّاً بالنسبة إليّ أنّي لا أستطيع العودة أبدًا. كان لطيفًا أن أستطيع زيارته بعد كلّ تلك السنين؛ لكن لم يكن لطيفًا أن أرى ما أصابه، من وجهة نظري، لأنّه نهائي من بعض النواحي. كيف يكون الإحساس بأنّك في بيتك كلّيّاً؟ لست أدري فعلاً. لربما هو أمر كريه، لذلك أرى الآن أنّه لا يستحقّ مجهودَ اكتشافه.

حاولتَ في البداية، على ما أعتقد، أن تفصل نسبيًّا بين الأدب والسياسة. من جهة، كانت هنالك الدراسة الأكاديميّة للغة الإنكليزيّة، ومن جهة أخرى اهتماماتك السياسيّة. كنتَ تعيش «حياة فصاميّةً جدًّا» على حدّ تعبيرك. كيف وجدتَ الوسيلة لإقامة جسر بين تلك الاهتمامات؟

الحقيقة هي أنّنا جميعًا نعيش في هذا العالم. أعتقد أنّ المسألة مجرّد مسألة الوقت والحدث المناسبين. في حالتي أنا، حدث ذلك أثناء حرب عام ١٩٦٧. كنتُ حتى ذلك الحين أكاديميّاً حسن السلوك؛ كنتُ قد فعلت كلّ الأمور الصحيحة ـ ذهبتُ إلى الجامعة، وتابعتُ دراساتي العليا، وحصلتُ على شهادة دكتوراه، وحصلتُ على وظيفة، وكنتُ عضواً في جامعات عدّة، وألفتُ كتبًا ـ إلى أن انهار العالم الذي أعرفه انهياراً كليّاً عام ١٩٦٧. أخذ الإسرائيليون أجزاءً إضافيّة من فلسطين، ما تبقّى من فلسطين ـ الضفة الغربيّة وغزة ـ فوجدتُ نفسي فجأة منجذبًا من جديد إلى المنطقة. لم أدرّس أبدًا أدب الشرق الأوسط ـ درّستُ بعض الكتب العربيّة المترجمة، لكن كلّ عملي كان مركّزاً بشكل أساسي على الأدب الغربي. لذلك بدأتُ أتأقلم مع الجزء العربي من تاريخي الذي كان مكبوتًا أو مطموسًا بعض الشيء. فعلتُ أموراً عدّة. صرت أزور الشرق الأوسط أكثر؛ تزوّجتُ في الشرق الأوسط امرأة شرق أوسطيّة؛ وفي ١٩٧٢ـ١٩٧٣ أخذت عطلة لمدة سنة قضيتها في بيروت، وللمرة

الأولى في حياتي بدأت أدرس بشكل منظّم الأدب العربي والأعمال الأدبيّة الكلاسيكيّة الخاصة بالتقاليد العربيّة. كانت المقاومة الفلسطينيّة آنذاك قد تورَّطت في صدام كارثيّ مع الأردنيين. بما أن عدداً كبيراً من أفراد عائلتي كان يعيش في الأردنّ، كنت قد زرت الأقرباء في عمان عام ١٩٧٠. التقيت أثناء وجودي هناك بعض الأصدقاء الذين كانوا معي في الجامعة، وهم فلسطينيون عادوا وانضمّوا إلى الحركة. كان لذلك وقع الصدمة أن أراهم هناك وأن أدرك أنّهم هم أيضًا انخرطوا [في العمل السياسي]. بالتدريج، بعدما انتقلت الحركة إلى بيروت ـ وكانت عائلتي تقيم في بيروت في ذلك الحين، في السبعينات ـ انخرطتُ أكثر فأكثر في سياسة النضال الفلسطيني. حفَّز ذلك اهتمامي بقضايا الطرد والمنفى والنضال السياسي من أجل حقوق الإنسان، النضال من أجل التعبير عمَّا لا يمكن التعبير عنه، إضافةً إلى مجموعة كاملة من الأمور تقولب أعمالي منذ ذلك الحين. كتابي «الاستشراق» كان نتيجة تلك التجربة فعلياً.

«الاستشراق» هو أحد كتبك الأكثر تأثيراً، وأنت تنظر فيه إلى كيفيّة طرح العالم العربي أو الشرقي في الغرب ومن قبل الغرب. لكن أسيء طرحِه بشكل أساسي.

كلّ تمثيل هو سوء تمثيل بشكل أو بآخر، لكنّي أجادل في «الاستشراق» أنّ تصوير الغرب للشرق كان مبنياً على مصالح السيطرة الإمبراطوريّة وكان من امتياز السلطة. حاولتُ أن أثبت أنّ غزو الشرق، ابتداءً من نابليون في نهاية القرن الثامن عشر ومروراً بتوسُّع بريطانيا وفرنسا نحو الشرق، لوّن التصوير وشكّله فعلياً. كان ذلك بعيداً عن الموضوعيّة أو العمليّة، وكما كان العديد من أساتذة العلوم الشرقيّة يقولون في القرن التاسع عشر، وبخاصة الألمان منهم إضافةً إلى البريطانيين والفرنسيين، كان ذلك فعلياً من وظائف السلطة والسيطرة المستمرة على سكان كانوا يحاولون حكمهم.

ولكن، لماذا تمّ خلق الصور التي نتجت من ذلك ـ كاريكاتور للمشرق الغامض والشرق المبهم، والعالم العربي الشرّير والمخيف؟

أعتقد أنّ الجهل أدّى دوراً كبيراً. كان هنالك عداء مَنَعَ ما أسميه التبادل الطبيعي بين الثقافات. أحد الأمور المدهشة هو التواصل بين رأي أوروبا في الإسلام في القرن الثاني عشر

ورأي أوروبا في الإسلام في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين: إنّه ببساطة لا يتغيَّر. أولاً، أؤكد أنّه لا وجود لشيء اسمه الإسلام النقيّ والبسيط؛ هنالك مسلمون كثيرون وترجمات مختلفة للإسلام ـ كان ذلك موضوع كتاب آخر تحت عنوان «في تغطية الإسلام». ثمة نزعة دائمة لتصوير الآخر على أنّه متجانس ومتناغم كلياً، ويعود ذلك جزئيّاً إلى الجهل، إضافةً إلى الخوف، لأنّ الجيوش العربيّة اجتاحت أوروبا وهُزمت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لذلك هنالك المعنى البعيد الأمد. كما أنّهم جزء من الأديان التوحيديّة الثلاثة، بالطبع. الإسلام هو الديانة الأخيرة، جاء بعد الديانتين التوحيديتين العظيمتين الأخريين، اليهوديّة والمسيحيّة، ويشكِّل قربُ العالم العربي والإسلامي من أوروبا، من هذا المنطلق، مصدرَ تخوّف عميق. ليس هناك أسهل من أن تصوّر شيئًا مختلفًا عنك تتعامل معه على أنّه خطِرٌ ومهدِّد، وأن تقلّصه في النهاية إلى بضعة «كليشيهات».

هذا ما هو مروّع فعلاً، أقصد تلك الصورة التقزيميّة لتاريخ الشرق، بحيث بات ما تقرأه في الصحافة الغربيّة الآن حول الإسلام، مثلاً، مبسطًا أشدّ التبسيط ويعطي فكرة خاطئة كلّيّاً عن مئتي عامٍ أو ثلاثمئة من الاحتكاك المباشر بين الأوروبيين، والأميركيين إلى حدّ ما، من جهة، والعرب والمسلمين من جهة أخرى. وكأنّهم طالما كانوا يقفون على طرفي خندق ضخم، ولا يفعلون شيئًا سوى رمي الطعام الفاسد بعضهم على بعض.

ألا يتغيّر ذلك حاليًا؟

لا، بل أعتقد أنّ الأمر ازداد سوءاً. في الأزمات، كحرب الخليج مثلاً، وكذلك في الصحافة الأميركيّة على نحو يوميّ مستمرّ، تصبح «الكليشيهات» أقل فأقل إثارةً للاهتمام وأقلّ مسامحةً و«صحة». إنّها أقلّ انطباقًا على الواقع الإنساني أيّاً كان. الإسلام هو الصورة النمطيّة الثقافيّة والعنصريّة الأخيرة في الغرب التي من المسموح التحدُّث عنها دون أدنى إحساس بسوء التصرُّف أو الخوف.

لماذا تعتقد أنّ الوضع كذلك؟

هنالك أسباب كثيرة، لكنِّي أعتقد أنّ السبب الرئيسي هو غياب العوائق. لا يوجد في الغرب، أو لنقل في أميركا الشماليّة، مَن يعرف الكثير عن العالم الإسلامي. إنّه هناك،

مغطّى في معظمه بالصحارى، ومليء بالماعز والجمال، وبأناس يمسكون السكاكين بأسنانهم، وبالإرهابيين، إلخ. أما الإرث الثقافيّ، الروايات والكتب الأخرى التي تصدر باللغة الإنكليزيّة، فلا يتم الاهتمام بها أبدًا. من جهة أخرى، لم يفهم العرب والمسلمون فعليّاً سياسة التمثيل الثقافي في الغرب. معظم الأنظمة العربيّة مبنيّة على أساس دكتاتوري، وشعبيتها متدنِّية جداً، وهي أنظمة أقليات من نوع أو آخر؛ وليس في مصلحتها قول أيّ شيء عن نفسها لأنّ ذلك سوف يعرِّضها لانتقادات مبرّرة. كما أنّ الأساطير حول أميركا والغرب في العالم العربي هي الأخرى عبارة عن «كليشّيهات»: كلّ الأمريكيين يعانون هوسًا جنسيّاً، ولديهم أقدام كبيرة ويأكلون أكثر من اللازم. النتيجة هي أنّه عوضًا عن الوجود الإنساني هنالك فراغ، وحيث من المفترض أن يكون هنالك تبادل وحوار وتواصل، هنالك نوع من انعدام التبادل المغشوش.

أحد التناقضات والتعقيدات الواضحة في حياتك أنت هو أنّ القوميّة تربكك، رغم أنّك كنت عضواً في الحكومة الفلسطينيّة في المنفى، ومن أبطال حركة التحرُّر الفلسطيني.

يمكن القوميّة أن تتكشَّف بسهولة عن شوفينيّة. ينزع المرء عند مهاجمته من جميع النواحي ـ خصوصًا في الحركات [السياسيّة] كحركة الفلسطينيين، حيث لا يوجد لدينا أصدقاء كثر ـ إلى الإنطواء على النفس والتآخي مع من يشبهونه؛ وكلّ من ليس من نوعك، من لا يفكِّر مثلك، هو عدوّك. ينطبق هذا بشكل خاصّ على الفلسطينيين المقيمين في العالم العربي. يمكن فهم ذلك تمامًا. في فترة من الفترات كان من النبل والعظمة أن يكون المرء فلسطينيّاً. لكنّ العالم العربي أصبح الآن مكانًا مقزِّمًا جداً، وهنالك فقر وتفكك اقتصادي واجتماعي، فإذا بالفلسطينيين يتمتّعون بوضع أقلّ ما يمكن وصفه به هو أنّه إشكالي. سئم الناس النضال المستمرّ منذ زمن بعيد. في الضفة الغربيّة وغزة هنالك حديث كثير، بالطبع، عن المتعاونين والعملاء، والتلاعب الإسرائيلي بالفلسطينيين. يمكن تفهُّم شكوك الناس لأنّنا نتحدّث عن مخاطر فقدان الحياة. لكن بشكل عامّ، تعمل الحركات القوميّة على هذا النموذج فعليّاً؛ إنّها تنزع مع الوقت نحو التقلُّص وتصبح أكثر تحديداً وتجانسًا. انظر إلى ما يحدث في يوغسلافيا؛ تفككت الدولة المتعدِّدة الثقافات واللغات وحلّ محلّها «التطهير العرقي». الأمر ذاته حدث في لبنان؛ تحوُّل مجتمع تعدُّدي، فيه مسلمون ومسيحيون، إلى حمام دم حيث

يقتل الناس بعضهم بعضًا «على الهوية»، كما كانوا يقولون في لبنان. إذا طُلب منك أن تبرز هويتك الشخصيّة وكان اسمك «غير ملائم» أو ديانتك «غير ملائمة»، يقتلونك في مكانك إما رميًا بالرصاص أو ذبحًا.

مع الأسف، إنّ نواحي بغيضة للقوميّة تظهر حاليّاً في مجتمعات أخرى أيضًا كالولايات المتحدة، وربما في كندا أيضًا. لديك الآن مجموعات عرقيّة مختلفة بدأت تشعر بأنّ عليها حماية هويّتها في وجه النهب الذي يمارسه الآخر. تتحوّل سياسة الهويّة إلى سياسة انفصاليّة، فيتراجع الناس عندئذ «كلاّ إلى وكره». لديَّ إحساس غريب، شبيه بمرض ارتياب الآخرين، وكأنّ هنالك مَن يجد متعة في ذلك ـ وهم عادةً أناس على القمة يحبّون التلاعب بالمجتمعات المختلفة ودفعها بعضًا ضدّ بعض. كان ذلك عرفًا إمبراطوريّاً كلاسيكيّاً. في الهند، على سبيل المثال، جعلوا السيخ والمسلمين والهندوس يعتمدون على الإمبراطوريّة ويشكُّون في أبناء بلدهم. وهذا كلّه جزء من عمليّة القوميّة. أجد نفسي مستاءً جداً منها من هذه الناحية.

أرى أنّ التعقيدات تضعك في وضع حرج أو «بهلواني»، لأنّ عليك التماشي مع الطرفين، ليس فقط سياسيًّا، بل أيضًا من جهة طرحك لقضايا تعدُّديّة الثقافات و«شريعة الأدب». أنت تدافع، من جهة، عن الشموليّة والانفتاح، ومن جهة أخرى، تدافع عن «الالتزام بالقوانين الأدبيّة».

أدافع عمّا يمكن أن أسميه عملاً جيِّدًا. بالنسبة إليّ، هوية المؤلف ليست المقياس الأساسي لتقييم رواية أو قصيدة أو مسرحية. إنّها مثيرة للاهتمام، لكنّها ليست القضيّة الأساسيّة. فإذا كان لون المؤلف أو جنسه أو جنسيته «ملائمة»، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ العمل نفسه سيكون رائعًا. لقد سمعت على الأرجح بالامرأة الفلسطينيّة حنان عشراوي التي كانت المتحدِّثة باسم وفد منظمة التحرير الفلسطينيّة في مدريد. كانت من طلابي، وكتبت تحت إشرافي أطروحة الدكتوراه في أدب الضفة الغربيّة تحت الاحتلال. وأحد الأمور التي اكتشفَتها أثناء كتابتها هي أنّ كون المرء فلسطينيّاً ويكتب عن معاناة الاحتلال لا ينتج بالضرورة شعراً جيِّدًا أو رواية جيّدة. تلك هي المسألة، ومن المهم جداً الإصرار عليها.

لا أقول إنّ ذلك ليس ذاتياً. ما يجعل العمل جيّدًا مسألة ذاتيّة إلى أبعد الحدود. إنّها متعلّقة فعليّاً بأمور كالمتعة، على سبيل المثال. المعركة مستمرّة بيني وبين من يتحدّث عن الموضوعيّة، بخاصّة في الصحافة، لأنّ كلّ شيء مبنيّ بالتأكيد على ترجمة ذاتيّة نسبيّاً. إنّنا نتحدّث فعلياً عن تمييز تقوم به أنت بنفسك. إلى حدٍّ ما، النوعيّة مسألة ذاتيّة بشدّة ـ لا يمكن فرضها بقوانين من فوق؛ لا يمكن أحدًا أن يقول لك «إنّه كتاب عظيم وعليك تصديق ذلك»، أو «إنّه كتاب عظيم لأنّي أقول إنّه كذلك». يجب التوصُّل إلى ذلك عبر عمليّة بحث وتحليل. أعتقد أنّ أقرب ما يمكن التوصُّل إليه في «قوننة» عمل عظيم مقابل عمل ليس عظيمًا جداً من الناحية الجماليّة، هو أنّ العمل العظيم يمكن المرء قراءته المرة تلو الأخرى دون أن يفقد نوعًا من الإحساس بالمتعة واللذة، إمّا من خلال توسيع الوعي أو تعزيز الذوق والإحساس أو أيّ شيء آخر، بينما العمل الأقل عظمة لا ينطبق عليه ذلك. كلّنا خضنا تلك التجربة. تقرأ رواية لدانيال ستيل ولا تشعر بالضرورة بأنّك تودّ قراءتها مجدَّدًا ـ ولا أشعر ذلك فعليّاً، لكنّك إذا قرأتَ رواية لديكنز تجد أنّك تريد العودة إليها.

إنّك تستشهد بقول فالتر بنيامين بأنّ كلّ توثيق للحضارة هو توثيق للبربريّة، وكتابك «الثقافة والإمبرياليّة» هو حول ذلك نوعًا ما.

صحيح. العمل العظيم لا يعني بالضرورة عملاً بريئًا، أو غير منتمٍ بتاتًا إلى ما يمكن أن نسمّيه قذارةً. حينما صدر كتاب «الثقافة والإمبرياليّة» في إنكلترا، كانت هنالك موجة عارمة من المراجعات النقديّة؛ شعر الكثيرون بالإهانة من أنّ شخصًا بنقاء جين أوستن ـ التي أتحدَّث عنها مطوَّلاً في كتابي ـ يمكن أن تكون لها علاقة بالإمبراطوريّة والعبوديّة، رغم أنّي لم أخترع ذلك، فقد تحدّثَت عن ذلك بنفسها. لا أقول إنّ جين أوستن كاتبة أقلّ عظمةً بسبب ذلك. كلّ ما أقوله هو أنّ معظم الأعمال الفنيّة، كما كلّ البشر، مرتبطة بما هو بشع، بل وبربري في بعض الأحيان. وهذا ملحوظ بشكل خاص في بعض الأعمال الكهنوتيّة في القرن التاسع عشر في أوروبا. نحن مرتبطون بممارسات العبوديّة والإمبراطوريّة من خلال ما كتبوه عن ذلك. لذلك، لا أعتقد أنّ هنالك مشكلةً في اكتشافه. السؤال هو: ما العمل بعد اكتشاف ذلك؟ أتقمعه وتقول: «حسنًا، هذا لا يهمّ فعليّاً»، أم ـ وهو ما أقوله أنا ـ تحاول الحفاظ عليه في عقلك وتقول: «حسنًا، هذا أيضًا موجود».

تقول إنّك لا تريد أن تكون مختزِلاً، ولكن كيف يمكنك أن تتجنّب قراءة الأعمال الأدبيّة الكلاسيكيّة على أنها دعاية كولونياليّة أو إمبرياليّة؟

لا أقرأها من هذا المنظور البتة. أقول في الكتاب إنّه لمن الخطإ تقليص تلك الأعمال الكلاسيكيّة إلى لائحة طويلة من أمثلة الإمبرياليّة، أو القول إنّها إمبرياليّة بمجملها. فهي ليست كذلك؛ كانت جزءاً من ثقافة إمبرياليّة وجزءاً من عمليّة متعلّقة، كما قال منظّرو الإمبراطوريّة، لا بالممارسات الأكثر قذارة فقط، بل كذلك بالنواحي الأفضل للمجتمع. كانت شخصيات رائعة كثيرة مرتبطة بالإمبرياليّة: فنانون عظماء مثل دولاكروا؛ كتّاب عظماء مثل فلوبير. طبيعة الارتباط ودرجته تختلف، بالطبع، من حالة إلى أخرى، كما تختلف وجهة النظر. ليسوا كلّهم متشابهين، ولهذا السبب توجد تحليلات كثيرة إلى هذا الحدّ في كتبي، في هذا الكتاب كما في «الاستشراق». لا أحاول تأكيد أنّهم جميعًا إمبرياليون، لكنّهم يطرحون في أعمالهم وجهات نظر مختلفة حول العالم الإمبريالي. إنّهم يطوِّرونه وينقُّونه، إنّهم ينسبون إليه أحاسيس وملذّاتٍ معيَّنةً، كما يفعل كبلنغ في «كيم»، على سبيل المثال.

لكنّه ادّعاء بعيد المدى بأنّ الرواية وبناء الإمبراطوريات كانا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا، بحيث لم تكن الرواية مجرّد انعكاس لما يجري، بل قوّت الإمبرياليّة والرواية كلاً منهما الأخرى بشكل أو بآخر.

إنّه ادّعاء بعيد المدى فعلاً، لكنّي أعتقد أنّه صحيح.

كيف يسير ذلك؟

حسنًا، كالتالي. الرواية الإنكليزيّة الأولى ذات الشأن هي «روبنسون كروزو»، ولا يمكن فهم روبنسون كروزو من دون فهم مطالب الإمبرياليّة. غادر إنكلترا، غرقت سفينته، وجد نفسه على جزيرة، وبعد مرور أيام فقط، وحوالى مئتي صفحة في الكتاب، يصبح سيِّد كلّ ما تطأه قدمه. ثم يكتشف أنّ ما فعلته هذه الجزيرة بالنسبة إليه، هو أنّها سمحت له بخلق عالمه الخاصّ. بكلمات أخرى، الإمبرياليّة على هذا المستوى مرتبطة بنوع محدَّد من الإبداع. في ما بعد، في نهاية القرن التاسع عشر، قال جون سيلي إنّ جوهر إنكلترا، جوهر الثقافة الإنكليزيّة والهويّة الإنكليزيّة، هو التوسُّع. لا ينطبق ذلك على كلّ المجتمعات. ما أودّ قوله هو

أنّ إنكلترا كانت في القرنين التاسع عشر والعشرين صنفًا مستقلاً بحدّ ذاته. إنّها فكرة غريبة جداً: أنت في لندن ـ لنقل إنّ لديك شقة صغيرة في هامستيد ـ وتستيقظ في الصباح وتقول «أنا أسيطر على حياة مئة شخص»، لأنّك إذا حسبتَ العلاقة بين عدد سكان إنكلترا وعدد سكان الهند، التي سيطرت عليها إنكلترا طوال فترة استمرّت أكثر من ثلاثمئة عام، فستجد أنّ ذلك يعني أنّ كلّ شخص إنكليزي كان يسيطر على مئة هنديٍّ أو مئة وخمسين هندياً. يجب أخذ تلك الحقيقة بعين الاعتبار، إضافةً إلى حقيقة أنّه ما من مجتمع غربي وُجد فيه تواصل مستمرّ للتقاليد الإمبرياليّة، ولكتابة الروايات، كما في إنكلترا. لا وجود للرواية الإيطاليّة قبل عام ١٨٦٠ أو ١٨٧٠. لا وجود للرواية الألمانيّة إلاّ ما بعد عام ١٨٧٠. لا وجود للرواية الإسبانيّة في القرن التاسع عشر، باستثناء حالات قليلة. أنا أتحدَّث عن الاستمرارية. أما الرواية الإنكليزيّة، فتبدأ رسمياً، وفقًا لمعظم مؤرخي الأدب، بشخصيات مثل ديفو في بداية القرن الثامن عشر، وتستمر بلا انقطاع عبر القرن الثامن عشر، فالتاسع عشر، فالعشرين.

ولكن، هل ترى السببيّة حيث لا يوجد سوى تزامن؟

لا، أنا لا أرى سببيّة، لكنّي أقول إنّ هنالك مصاحبةً وتكيُّفًا. يلمّح كلّ الروائيين العظماء في القرن التاسع عشر إلى حقائق السيطرة الكولونياليّة، كالهجرة إلى أماكن كأستراليا أو أميركا أو إفريقيا. ينطبق ذلك، بدرجة أقلّ، على فرنسا. موقفي هو أنّ حقائق السيطرة الإمبرياليّة لها جانب خياليّ، وهو جزء من بنية الهوية. تتمحور معظم الروايات حول خلق هوية خياليّة: من أنا؟ أنا بيب في «توقّعات عظيمة» (Great Expectations)، على سبيل المثال، أو توم جونز الطفل اللقيط. يجدونه في بداية الرواية على سرير؛ نكتشف في نهاية الرواية من هو. الرواية عبارة فعلياً عن نوع من التثاقف والتكيُّف، تكيّف الذات في المجتمع. الهوية مرتبطة بالمدّ الإمبريالي، وهذا جزء من هذه العمليّة. في حالة رواية «حديقة مانسفيلد» لجين أوستن، على سبيل المثال، يتمّ استخدام مزرعة العبيد التي يملكها السير توماس بيرترام في أنتيغوا لتمويل ممتلكاته في حديقة مانسفيلد في إنكلترا. هذا هو النمط الذي أتحدَّث عنه، أي أنّ هنالك نوعًا من التصوير الخيالي في القصة والسرد، ينوِّه إلى أنّ إنكلترا مرتبطة بمستعمراتها الأجنبيّة بطرق مختلفة. نحن لا نتحدّث عن الشيء ذاته المرة تلو الأخرى؛ كلّ رواية مختلفة اختلافًا بسيطًا، درجتها الصوتيّة مختلفة.

أهو إيغال في البراءة أن تراها حبكة ؟

ليست بريئةً البتة : إنّها حبكة فعلاً. لكن، لماذا هذه الحبكة وليس غيرها؟ تتعلّق كلّ الروايات بخيارات من جهة الكاتب، والحقيقة هي أنّ ذلك الموضوع كان هو الموضوع الجاهز تحت تصرُّف الكاتب؛ كان جزءًا من الممتلكات الفكريّة والخياليّة والعاطفيّة للإنكليز. لو قرأتَ روايةً ألمانيّة، لوجدتها مختلفة تمامًا. لا حديث فيها عن «أراضينا»، ولا يمكننا الذهاب إلى الهند؛ وظيفتها مختلفة: المجلوبيّة أو شيء من هذا القبيل. أما في الرواية الإنكليزيّة، فهي (الهند) مكان يمكننا الذهاب إليه، لأنّنا موجودون هناك، كما في كتاب «طريق إلى الهند» أو «كيم»، أو كما في بعض أعمال كونراد. إنّها في كلّ مكان حرفياً. الحقيقة هي أنّ البريطانيين كانوا في كلّ مكان تقريبًا، إذا فكّرتَ في الموضوع للحظة واحدة. بحلول عام ١٩١٨ كانت مجموعة صغيرة من القوى الأوروبيّة تسيطر على ٨٥ في المئة من العالم. ما كان يمكن أن يكون طبيعيّاً أكثر من ذلك الامتلاك، وهو تجربة تاريخيّة، أصبح أيضًا جزءًا من التجربة الإبداعيّة؟ أعتقد أنّه كذلك. إنّي أقول: إنّه موجود، ما رأيك في ذلك؟

ما رأيك أنت في ذلك؟

أعتقد أنّه يجب النظر إليه على أنّه جزء من شيء أكبر من ذاته. رأيي هو أنّ هذه التجربة جزء من قراءة الرواية الإنكليزيّة. لا أقول إنّها الجزء الأهمّ، لكنّها جزء مهمّ. لكن يجب على المرء ألاّ ينسى، وهو ما لا يدركه إلا قلائل، أنّ تلك الأماكن التي تحدَّثتْ عنها جين أوستن أو كبلنغ كان لها تاريخ إضافةً إلى ما كُتب عنها في الرواية. عندما صدرت «حديقة مانسفيلد» عام ١٨١٤، كانت أنتيغوا عبارةً عن مستعمرة مزارع تابعة لإنكلترا، لكنّ معظم الناس الذين يقرأون الرواية يقولون: «أوه، نعم. حسنًا، إنّها هناك». لكنّ الحقيقة هي أنّ التجربة استمرَّت، وتحرَّرت أنتيغوا واستقلت.

هنالك أدب بأكمله نابع من منطقة بحر الكاريبي، يكتبه أناس مثل نايبول وجورج لامينغ ومدرسة بأكملها من الكتّاب الكاريبيين، الذين ينظرون إلى التجربة الإمبرياليّة في تاريخهم ـ كمستعمرات عبيد ـ من منظور مختلف تمامًا عن منظور جين أوستن. ما أقوله هو أنّ الطريقة الأكمل والأكثر إثارة لقراءة أناس يكتبون عن الهند مثل جين أوستن أو كبلنغ في ما

بعـد، تكون من خـلال النظر إليـهـم لا من منطلق الرواية الإنكليـزيّة فـقط، بل من منطلق الروايات الأخرى الصادرة بعدئذ أيضًا. يمكنك أن تقرأها من منطلق طباقي، إن صحّ المجاز الموسيقيّ هنا. فهي تراجع التاريخ ذاته، لكن من وجهة نظر مختلفة. عندما تقرأها بهذه الطريقة، تشعر بتكافل تلك الآداب التي تعيش عادةً في عزلة تامة بعضها عن بعض. لا يوجد شيء أكثر إثارةً وتشويقًا من ذلك، لأنّك بذلك تلمس كتابة عظيمة. كما يجعلك ذلك تلمس فكرة التنافس، وأنّ [جزءًا] كبيرًا من الثقافة متعلّق بشكل أو بآخر بصراع من أجل الأرض، مجازيّةً كانت أم حرفيّة. ويجعلك ذلك تلمس أفكار التحرُّر الإنساني، وأنّ ما من أحد يتحمّل الاستعمار لفترة طويلة جداً. أنا متأكّد من أنّ معظم الناس الذين يقرأون لجين أوستن يعرفون القليل جداً عمّا حدث لذلك المكان الذي ذهب إليه السير توماس بيرترام. فهي بدورها لا تقول الكثير عنه، لأنّها هي أيضًا لم تكن تعرف ماذا حدث؛ كان مجرّد مكان يذهب إليه المرء للحصول على المال والعودة إلى إنكلترا. تذهب إلى هناك في حال حدوث انتفاضة عبيد، كما حدث في الرواية، تصلح الموضوع، ثم تعود. تَرْكُ المسألة عند هذا الحدّ يعني أنّك لا تحصل على رؤية دقيقة لما يحدث هناك. إذا تركتَ المسألة عند هذا الحدّ، فذلك يعني نوعًا ما أنّك تديم التحيُّز الذي جاء في الرواية المبكرة. هنالك أعمال عظيمة أخرى ـ كـ «اليعقوبيّون السود» لسي. إل. آر. جايمس، على سبيل المثال ـ والتي يمكن أن تُقرأ مع وجهة النظر الأولى، أو ضدها إن أردت.

يبدو لي أنّ بعض الروائيين الفيكتوريين اتخذوا موقفًا منفعيًّا جدًّا من الإمبراطوريّة من وجهة نظر الحبكة.

تمامًا. لكنّ الحجة التي أتطرّق إليها في بداية «الثقافة والإمبرياليّة» هي أنّ العالم تغيَّر الآن: لم يعد الهنود في الهند، والإنكليز في إنكلترا؛ يسافرون ويعودون. الحقيقة هي أنّ معظم البلدان الأوروبيّة، على سبيل المثال، لم تعد بلدانًا نقيّةً مؤلّفةً من أناس بيض فقط. هنالك جالية هنديّة كبيرة جداً في إنكلترا؛ هنالك جالية مسلمة وشمال إفريقيّة كبيرة جداً في فرنسا، وكذلك الوضع في ألمانيا والسويد وإيطاليا، إلى آخره. أصبح العالم ممزوجًا إلى حدٍّ كبير. لماذا يعيش هؤلاء الناس القادمون من شمال إفريقيا في فرنسا؟ بشكل أساسيّ لأنّ فرنسا كانت سيّدهم الإمبريالي، وعندما يفرّ هؤلاء الناس من السلب يذهبون إلى فرنسا ـ إنّهم

فرانكوفونيّون، يتحدّثون اللغة الفرنسيّة. العالم مزيج. شعوري هو أنّ ما كان منفعيّاً في القرن التاسع عشر، لم يعد كذلك، هنالك نقّاد يكتبون باللغة الإنكليزيّة لكنّهم ليسوا إنكليزاً. عندما كتب كونراد «قلب الظلام»، على سبيل المثال، افترض ـ ومن الواضح أنّه أخطأ في ذلك، لكنّ ذلك كان التحيُّز آنذاك، ولا يمكنني لومه عليه ـ أنّ ما من إفريقي يستطيع قراءة ما كتبه؛ لقد كتب للناس الإنكليز. لكنّ الحقيقة هي أنّه يوجد الآن أفارقة يقرأون «قلب الظلام»، وما يرونه في «قلب الظلام» مختلف جداً عمّا رآه فيه معاصرو كونراد البيض عام ١٩٠٠، وقراءة **هؤلاء** [السود] أصبحت عنصراً من عناصر الرواية. لذلك، تنفتح الرواية بطريقة ما كان كونراد أو ديكنز أو جين أوستن ليحلمون بها. علينا الترحيب بذلك لأنّه يكشف لنا وجهًا جديدًا للعمل، ويمكّننا من رؤية أمور لم يكن في إمكاننا رؤيتها من قبل.

لماذا تعدّ كونراد واحدًا من كتّابك المفضّلين؟

لطالما شعرتُ بصلة روحيّة هائلة بيننا لأنّه كان بولونيّاً، وغادر بولونيا عندما كان في السادسة عشرة من العمر، وعاش فترة وجيزة في سويسرا وفرنسا، وتعلّم الفرنسيّة، وفي العشرين من العمر أو ما يقارب ذلك ابتدأ يكتب، وتعلّم اللغة الإنكليزيّة، وعاش في إنكلترا وأصبح عضواً في الأسطول التجاري البريطاني، وخدم على السفن خلال خمسة عشر عامًا أو ما يقارب ذلك، ثم استقرّ في إنكلترا. عندما أصبح كاتبًا كان في الأربعينات من عمره، على ما أعتقد. بقي بولونيّاً؛ كان خارج النواة الإنكليزيّة نوعًا ما، رغم أنّه كتب بلغة إنكليزيّة رائعة الجمال. تمتّع بوعي المنفيّ الغريب نوعًا ما؛ كان دائمًا خارج أي حدث يكتب عنه، وأشعر بالصلة الروحيّة معه. الزاوية التي نظر منها إلى الأمور كانت مختلفةً تمامًا عن وجهة نظر كلّ من عاش في عصره. كان ودودًا جداً مع أناس مثل هنري جيمز وجون غالسوورثي، وكانوا كتّابًا رائعين أيضًا، لكنّهم لا يوفّرون لك ذلك الشعور المنشوري جايمس الغريب بـ «الخلع من المكان»، أو الشكوكيّة قبل كلّ شيء، بخاصّة في ما يتعلّق بالهويّة والاستقرار، كما يفعل كونراد. إنّ كونراد واحد من الروائيين القلائل باللغة الإنكليزيّة الذين يكتبون بحرَفيّة عن أماكن مثل إندونيسيا وماليزيا وتايلاند وإفريقيا وأميركا اللاتينيّة، رغم أنّه يفعل ذلك في بعض الحالات بطريقة مثيرة للاعتراض. كان أمميّاً من فترة الإمبراطوريّة.

إنّه شخصيّة بالغة التعقيد، ولا أدَّعي أنّ اهتمامي به مقتصر على كون خلفيتنا شبيهة. بتاتًا. إنّه روائي عظيم وهنالك شيء معقَّد واستيلادي وغني فيه بشكل يثير الدهشة، بحيث يجعلني أريد العودة دائمًا إليه. لا أحد يرى الأمور بالطريقة التي يراها هو فعليّاً. أعتقد أنّ الصلة الأخرى بيننا نابعة من كونه يكتب الإنكليزيّة كشخص ليست الإنكليزيّة لغته الأم، وأجد ذلك ساحرًا جداً. بناء الجملة لديه شاذّ قليلاً؛ إصراره على الصفات غريب بعض الشيء. هنالك عدد من الأمور التي تثير اهتمامي بشكل كبير على المستوى الغريزي.

ناحية أخرى من ادعائك البعيد المدى هو قولك إنّ الإمبرياليّة، أكثر من أيّة نظريّة أدبيّة أخرى، ماركسيّةً كانت أم تفكيكيّة أم تأريخيّة جديدة، تشكّل الأفق السياسي الأساسي الحاسم في ما يخصّ النظريّة الأدبيّة.

تأتي فكرةُ عولمةِ مكان المشهد الأدبي وزمانه، من التجربة الإمبرياليّة. للناس إمبراطورياتهم العالميّة ـ البريطانيون والفرنسيون كانت لديهم إمبراطوريات بالتأكيد ـ والآن، في القرن العشرين، خلفت الولايات المتحدة البريطانيين والفرنسيين في سيطرتها على الدول الأخرى. لذلك، يبدو من غير الجادّ ألاّ يؤخذ هذا الأفق، هذا الإطار، بعين الاعتبار عند دراسة الثقافة. كل ما أفعله هو القول إنّ هنالك صلة. لا أقول إنّ الصلة بسيطة أو مباشرة أو صدفيّة؛ أقول إنّ هنالك ترابطات وتشابكات كثيرة ـ أسميها تكافلاً ـ بين المجالين. بما أنّ الإمبرياليّة كان لها، ولا يزال، مدّ عالميّ، فإنّها مكان المشهد المسرحي وزمانه لتمثيل بعض تلك الهيكليّات الأدبيّة والهيكليّات والممارسات الثقافيّة.

حوار مع إليانور واتشل،
«مور رايترز أند كومباني»،
تورونتو، كندا، ١٩٩٦

- ١١ -

الأدب وحقوق الشعوب

كتبتَ في مكان ما أنّ التجربة الفلسطينيّة مبعثرة إلى درجة تجعل المفاهيم الكلاسيكيّة لا تنطبق عليها. ماذا عن مفهوم «الحقوق»؟

حسنًا، نحن في وضعية فريدة، إذ إنّنا شعب يقول أعداؤه إن لا وجود له. لذلك، يعني مفهومُ «الحقوق» بالنسبة إلينا حقَّ الوجود كشعب، كجسد جماعي متكامل، عوضًا عنه كمجموعة لاجئين، أناس بلا دولة، مواطني بلدان أخرى. لهذه المسألة معنًى ملحّ بالنسبة إلينا، لأنّ نضالنا ضدّ الحركة الصهيونيّة في البداية، ومن ثم ضدّ إسرائيل، لطالما كان نضالاً هدفه الوصول إلى الخطوة الأولى. ما زلنا بعيدين جداً عن «الحقوق الوطنيّة». في ظل المناخ الحاليّ لمفاوضات السلام، لما تسمّيه الولايات المتحدة بعمليّة السلام، لا توجد عبارة يستخدمها الأميركيون أو الإسرائيليون تشير إلى أنّنا نتمتّع بـ[حقّ] «تقرير المصير» أو بـ«حقوق وطنيّة». ما زلنا فعلياً عند نقطة البداية.

تتحدَّث عن «الحقوق الوطنيّة» و«تقرير المصير». لكن هل الأمة «ذاتٌ» لها مصيرُها ويجب أن يكون لها حقّ تقريره؟

هذا سؤال يتطلّب الدقّة والحذر، لكنّي أعتقد أنّ الردّ عليه في حالة الفلسطينيين يكون بـ «نعم». لدينا تاريخ طويل من السكن على أرض فلسطين. كنّا مجتمعًا متماسكًا تميّزه ذاكرة جماعيّة ولغة مشتركة ـ العربيّة، بالطبع، وهي شبيهة بلغة الشعوب العربيّة في البلدان العربيّة الأخرى ـ وإن كانت لنا لهجتنا العربيّة الخاصة بنا. كنّا قد أرسلنا أعضاء ليمثّلوننا في البرلمان العثمانيّ في السبعينات من القرن التاسع عشر، وجزء من معركتنا، الفكريّة منها والثقافيّة، والتي كان علينا أن نخوضها منذ بداية القرن العشرين كان لمجرّد إثبات أنّنا «شعب» فعلاً. وهناك خياران أمامنا كـ «شعب»: الأول هو التبعية التي تؤدّي في النهاية إلى القمع والانقراض؛ والبديل الثاني هو الوجود كدولة قوميّة بحيث نتمتّع بالحقوق التي تتمتّع بها معظم شعوب العالم اليوم. لقد وقع اختيارنا على البديل الثاني.

لكن، أليست فكرة «الدولة القوميّة» أو «الدولة ـ الأمة» أو «الأمة ـ الدولة» فكرة تضمّ أفخاخًا مختلفة الأشكال؟ أقصد، قد يقول بعضهم إنّ فكرة الأمة نوع من الخدعة، إذ تجعل النخبُ الحاكمةُ المنتميّةُ إلى سلطات مختلفة الأمرَ يبدو وكأنّ أيّ ضرر تتعرَّض له النخبة هو بالفعل ضرر لكلّ شخص يعيش تحت نطاق سلطتها، وأنّ فكرة «الهوية الوطنيّة» والحقّ في «الهوية الوطنيّة» تخدم ذاك الوهم، بحيث بات القانون الدولي يوحي أنّ الاعتداء على دولة ــ أمة ما، يعني الاعتداء على كلّ فرد في تلك الدولة. أليس ذلك وهمًا؟ أم هل تعتقد أنّ تلك وجهة نظر تهكُّميّة أكثر من اللازم؟ أم ما هي بالضبط؟

إنّها تهكُّميّة إلى حد ما، وناقصة إلى حدّ آخر. في حالتنا نحن، يجب ألاّ ننسى أنّ هنالك مستويين من الوطنيّة الفلسطينيّة. فهي مسألة ضرورية ملحّة بالنسبة إلى أناسٍ أغلبيتهم الساحقة لا تتمتّع اليوم ـ يمكنني قول ذلك ـ بأيّة حقوق بتاتًا بسبب أصولهمٍ الوطنيّة بالتحديد. على سبيل المثال، هنالك ما يزيد عن أربعمئة ألف فلسطيني في لبنان، موجودون كأناس بلا جنسيّة، وتقول أوراقهم الرسميّة «أنتم بلا جنسيّة». لذلك، إنّها وطنيّة مؤذية نوعًا ما. من جهة أخرى، يمكن التعامل مع هذا المستوى، كما قلتَ، من خلال تشكيل هوية وطنيّة، إقامة دولة مستقلّة، أي جميع السمات التقليديّة، بل والمبتذلة إن صحّ التعبير، للوطنيّة التي يكنّ لها المرء مشاعر مختلطة لأنّ في إمكانها أن تؤدِّيَ إلى انتهاكات متعدِّدة الأشكال. أما المستوى الآخر بالنسبة إلى الفلسطينيين، وهو الأهم في رأيي، فهو أنّ النضال

الفلسطيني في الشرق الأوسط، في العالم العربي تحديداً وفي ما يخصّ إسرائيل، نضال طليعي من منطلق أنّه نضال علمانيّ في منطقة من العالم حيث «الوطنيّة الدينيّة» قوية إلى أبعد الحدود. أقصد «وطنيّة الإسلام» في أماكن مثل إيران، والجزائر حاليّاً، والأردن ـ و«الوطنيّة اليهوديّة» أيضًا المتمثِّلة بالنظام اليميني المهيمن على الحياة الإسرائيليّة في السنوات العشرين الأخيرة مثال آخر على ذلك ـ وكذلك «الوطنيّة المسيحيّة» الأصوليّة في لبنان. إذًا، نحن مختلفون. نحن لسنا حركة دينيّة. نحن حركة وطنيّة من أجل حقوق ديمقراطيّة. الميزة الأخرى للنضال الفلسطيني كنضال طليعي هو أنّه نضال من أجل الديمقراطيّة في جزء من العالم حيث لا وجود للديمقراطيّة. لقد وضَّحنا بشكل جليّ في إعلان الاستقلال عام ١٩٨٨ أنّنا حركة نضال علمانيّ، حيث يتمتّع جميع الناس، رجالاً ونساءً، وممثّلين لكلّ الأديان والعقائد والطوائف، بحقوق ديمقراطيّة. إنّنا، من هذه الناحية، أكبر بكثير من مجرّد وطنيّة صغيرة ضيقة الأفق؛ ونضالنا، من هذه الناحية، نضال مهمّ ومميز.

قد يشعر اليهود، على الأرجح، بالتهديد من هذا النوع من الأمور التي تتحدَّث عنها. كتبتَ في مكان ما أنّ الصهيونيّة مقياس للحكم على السياسة في عصرنا. هل بإمكانك توضيح ذلك؟

نعم. يؤمن اليهود، بصفتهم صهيونيّين، بالعودة إلى فلسطين، أي إلى أرض أجداد الشعب اليهودي. إنّهم أناس يؤمن معظمهم بأنّهم وحدهم لديهم حقّ في فلسطين. وذلك بالطبع يتغاضى عن حقيقة وجود شعب آخر هناك آنذاك، وأنّ هنالك شعبًا آخر الآن، وأنّ معظمه يعيش تحت الاحتلال في الضفة الغربيّة وغزة منذ عام ١٩٦٧، وأنّ هنالك حوالى ثمانمئة ألف من أحفاد الفلسطينيين الذين طُردوا عام ١٩٤٨ يعيشون كمواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة في دولة يتمّ تعريفها على أنّها دولة الشعب اليهودي وليست دولة مواطنيها، وهذا فارق مهمّ جداً. لقد أنجزت الصهيونيّة أموراً بالغة الأهمية من وجهة نظر اليهود. لكن، من وجهة نظر ضحاياها ـ ولطالما كان للصهيونيّة ضحايا ـ إقامة دولة إسرائيل كانت عبارة عن كارثة. إنّه صراعُ مأس، إن صحّ التعبير. من جهة، جاءت إلى فلسطين بقايا الشعب اليهودي، الذي تعرَّض في أوروبا لمذابح على أيدي المعادين الغربيين للساميّة. وكان جزء منهم قد جاء قبل الحرب العالميّة الثانية. لكنّ وضْعَ الناجين ودولتَهم، وإقامةَ دولتهم، كانت

على دمار مجتمعنا. وهذا ليس تعبيراً مجازياً، فأنا ما زلت أذكر. كنت صبياً، ونشأتُ في فلسطين جزئياً. أذكر معنى الرحيل. كيف رحلت عائلات بأكملها. من وجهة النظر تلك، إنّه صراع بين أناس جاؤوا كضحايا، وأنتجوا بدورهم ضحيّةً أخرى: أنتجونا نحن ـ نحن ضحايا الضحايا ـ وهذا خيار بالغ الصعوبة، لكنّه، في رأيي خيار مفروض على أساس الحقوق. لا يمكنك التعامل مع حقوق شعب على حساب حقوق شعب آخر.

أرى أنّ عملك كناقد مترابط بطرق عميقة جدًّا وحاذقة مع اهتماماتك كمتحدّث باسم القضيّة الفلسطينيّة. لكن خطرت على بالي بالتحديد حقيقة أنّ المكان والجغرافيا موضوعان أساسيّان في العديد من أعمالك النقديّة. يمكن القول إنّ الموضوع النقدي الأساسي في السابق كان الزمان والتاريخ. لقد غيَّرتَ ذلك، أو قد تكون أنت ورايموند ويليامز تتحملان مسؤوليّة ذلك معًا.

حسنًا، كما تعلم، لا يعني الاهتمام بالجغرافيا والمكان والأرض ألاّ تكون مهتمّاً بالتاريخ أيضًا. أنا مهتمّ فعليّاً بالتفاعل بين كليهما. لكنّي أعطي الأولويّة، وهذه حقيقة، للجغرافيا، إذ يبدو لي أنّ تاريخ القرون الثلاثة الأخيرة تاريخ عالميّ و«عولميّ» فعلاً. والصراع من أجل الأرض هو ما يجعله جليّاً، أو أحد الأمور الأساسيّة التي تجعله جليّاً. مع حلول عام ١٩١٨، كان خمسة وثمانون في المئة من العالم تحت هيمنة حفنة من الدول في أوروبا وأميركا. منذ ذلك الحين، أصبح في إمكان المرء النظر إلى التجربة الثقافيّة والتاريخيّة، إلى فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية على سبيل المثال، في اعتبارها نضالاً من أجل استرداد الأرض التي كانت قد سُلبت من الشعوب الملوّنة في العالم الكولونيالي. إذًا، لهذا السبب، هذا موضوع بالغ الأهمية بالنسبة إليّ. أرى تاريخي الخاصّ، وتاريخ شعبي، دلالةً على ذلك النضال من أجل الأرض؛ لطالما كانت المسألة مسألة أرض. الأمر المثير للاهتمام هو أنّ المسألة لم تكن يومًا مسألة سلب الأرض من أجل الأرض نفسها. ما كان أحد ليذهب ويقول ببساطة: «حسنًا، يعجبني ذلك؛ سوف آخذه».

تهمُّني التبريرات السابقة. أستراليا، على سبيل المثال، كانت مثاليّة بالنسبة إلى إنكلترا نظرًا إلى بعدها. إنّهما نقيضان يقع كلّ منهما على جانب مختلف من الكرة الأرضيّة؛ أي في

إمكان [الإنكليز] إرسال السكان غير المرغوب فيهم، الأوغاد، إلى هناك. أميركا هي أرض الميعاد، فذهبوا إلى هناك واستعمروها لأنّها جنّة عدن جديدة. كانت فلسطين أرض الميعاد بالنسبة إلى اليهود. لكن، يجري باستمرار صراع بين تلك التبريرات وبين ما يمكن أن تسميه الأجساد، واقع الناس الموجودين هناك. لذلك، إنّه صراع على الأرض، لكنّه أيضًا صراع من أجل التبريرات والفلسفة والنظريات المعرفيّة، وحول من يملك هذه الأرض. أهي حقّ للناس الذين يعيشون عليها؟ في حالة فلسطين، على سبيل المثال، كانت إحدى حجج الكتابات الصهيونيّة المبكرة ـ وليس فقط الكتابات الصهيونيّة المبكرة، بل والكتابات الأوروبيّة المبكرة حول فلسطين في بداية القرن العشرين ـ أنّها (أي فلسطين) غير مأهولة، وإن لم تكن غير مأهولة فهي أرض مهملة. وهذا شبيه بالحجّة التي استخدمها المستعمرون الفرنسيون في شمال إفريقيا، عندما احتلوا الجزائر: أي أنّها بكل بساطة أرض فارغة يعيش عليها همجيون. بكلمات أخرى، إنّ حقّ استخدام الأرض، أو حقّ تخيّل الاستخدام الأمثل للأرض، حقّ يتمتّع به الأوروبي، الرجل الأبيض. يبدو لي أنّ هذا ليس أساس النضال السياسي نفسه فقط، بل وأساس تشكيل الثقافات. في ما يخصّ إنكلترا مثلاً، من المستحيل فهم الثقافة الأوروبيّة دون إدراك الدور الذي أدّته الهند أو أستراليا أو بلدان بحر الكاريبي في الحياة الإنكليزيّة المحليّة. يبدو لي كلّ ذلك مجالاً شائقًا جداً، وهو مرتبط على الدوام برواية ويليامز «الريف والمدينة» وأراضي ما وراء البحار، وما إلى ذلك.

تحدَّثتَ عن نظريّة المعرفة، والفكرة الأساسيّة في عملك حول جغرافيا الإمبرياليّة هي بالتأكيد أنّ الشرق صُوِّر كلغز غامض كان على الغرب استكشافه. كانت النظرة إلى عملك حول ذلك الموضوع، من حيث منطقها الذي اعتمَدَتْه، مثيرةً للاستغراب ـ أعني أنّ الناس انتقدوك لأنّك تكتب حصريًّا عن النظرة الأوروبيّة إلى الشرق، مهملاً العوامل التي كانت موجودة فعليًّا في الشرق. ما رأيك في الطريقة التي تطوّر فيها ذلك؟

حسنًا، أعتقد أنّهم محقُّون إلى حدّ معيّن. أيّ أنّني، عندما كتبتُ «الاستشراق» كنت أتحدَّث فعلاً عن الرؤية الأوروبيّة للشرق ـ وهي في بعض الأحيان مختلفة تمامًا عن الرؤية المحليّة إلى تلك الجغرافيا ـ وعن تأسيس مجال علميّ ومادّة علميّة خاصة به كلّيّاً. عند استعادة الأحداث الماضية، يبدو لي الآن أن لا بأس أبدًا بالحديث عن ذلك، لأنّ الاستشراق

مادّة لا علاقة لها تقريبًا بما يفكِّر فيه سكان تلك المنطقة. لكن ما فعلتُه منذ ذلك الحين هو النظر إلى الصراع حول مفاهيم جغرافيّة متنافسة. في كتابي الأخير، الذي سيصدر خلال بضعة أشهر، كرَّستُ نصف الوقت في النظر إلى الطريقة التي اضطرت فيها النضالات الوطنيّة، فعلاً، إلى الانطلاق في أفريقيا، وفي أماكن مثل أيرلندا والكاريبي والهند، من خلال إعادة الاستيلاء على الأرض، وكيف اضطروا إلى فعل ذلك، في البداية، عبر نظريّة المعرفة. بكلمات أخرى، كان عليهم إعادة تخيُّلها، كما أعاد ييتس تخيّل تاريخ أيرلندا، ساحرات وأبطالاً ومقاتلين عظماء، وهكذا دواليك. أنتجت تلك الحقيقة جغرافيا جديدة - كما فعل نيرودا في أميركا اللاتينيّة مثلاً - وهي عبارة عن استصلاح للأرض. نجد مفاهيم متنافسة فعلاً. أعتقد أنّي حاولت فعل ذلك، لكنّ المدهش فعلاً هناك هو إلى أي مدًى تصعب زعزعة المفاهيم السائدة في أوروبا، في الغرب، لأنّ الكثير مستثمَرٌ فيها. المسألة ليست مجرّد شخص لديه فكرة - بل بُنيت مؤسسات علميّة بأكملها حول الأفكار تلك، مثل «جمعيّة الجغرافيا الملكيّة» في إنكلترا. كان رودني مورتشيسون، على سبيل المثال، باعتباره عالم جيولوجيا، وعالم جغرافيا، ومسَّاحًا، يرى أنّه لا يستكشف أفريقيا فقط. فقد شبّه عمله بالحملة العسكريّة فعليّاً، قائلاً إنّ ما يحاول اكتشافه عن جغرافيا أفريقيا وسماتها الجيولوجيّة يوسّع، نوعًا ما، مملكة إنكلترا. إضافةً إلى ذلك، كانت هنالك مؤسسة ضخمة - «جمعيّة الجغرافيا الملكيّة». يجب على المرء أخذ هذه الأمور على محمل الجدّ، لا أن يقول «حسنًا، إنّها، كما تعلم، خيالات غربيّة».

ماذا عن وضع الناس في مسألة اللغة الإنكليزيّة، ليس في بريطانيا أو أمريكا؟ أقصد الناس، القراء مثلاً، في إفريقيا الذين يقرأون لكونراد، أو في منطقة الكاريبي الذين يقرأون «العاصفة» (The Tempest)، أو في الهند الذين يقرأون لكبلنغ أو فورستر. ما هي تجربة القراءة تلك؟

حسنًا، إنّها مختلفة كلّ الاختلاف. أقصد، دعنا نفترض أنّك كاريبي أصلي وتودّ قراءة رواية لجين أوستن التي تميَّزت، دون غيرها من الروائيين الإنكليز، بارتباطها بمكان محدَّد ضيِّق جداً وإنكليزي جداً. لكنّك إذا قرأتَ بعيون كاريبيّة، أو بعيون هنديّة، رواية مثل «حديقة مانسفيلد» أو «الإقناع» (Persuasion) أو «الكبرياء والإجحاف» (Pride and Prejudice)،

فستجد فيها تدويناً دقيقاً لأراضي ما وراء البحار المستعمرة. في «حديقة مانسفيلد»، على سبيل المثال، أملاك السير توماس بيرترام يديرها بيرترام في أنتيغوا، ولذلك فإنّ أنتيغوا بالغة الأهمّيّة ومركزيّة كلّياً بالنسبة إلى اقتصاد حديقة مانسفيلد. لكنّنا، في الوقت ذاته، نرى نوعاً من الوهم عنها. ما إن يتمّ ذكر أنّه ذهب إلى هناك لتَدبّر أمورها، حتى تزول أهميتها. وقد كانت مزرعة لقصب السكر يفلحها العبيد. إذا قرأتَ بهذه العيون، يمكنك أن ترى عندئذ أنّ تاريخ الرواية الإنكليزيّة، ذلك الشكل الأدبي العظيم، مبنيّ على أساس النظرة إلى تلك الأراضي كما كان يُنظر إليها في إنكلترا. بينما تجربة قراءة رواية «رحلة إلى الهند» مختلفة تماماً. والأكثر منها رواية كونراد «قلب الظلام» التي باتت أكثر من مجرّد استكشافات مارلو وكورتيس لذلك الجزء من أفريقيا، بل باتت رمزاً لأفريقيا وللعبوديّة والتقسيم والتزاحم على أفريقيا. يستلزم ذلك، بالطبع، قراءة مختلفة جداً عن تلك التي قد تقوم بها من أجل امتحان في اللغة الإنكليزيّة، على سبيل المثال. ستقرأها كما فعل نغوغي وا ثيونغو وأناس مثل تشينوا أتشيبي. يجب عليك قراءتها بطريقة مزيلة للكولونياليّة. يجب عليك تجريدها من كلّ الافتراضات الموجودة فيها؛ وكثيراً ما تجد أناساً مثل أتشيبي ونغوغي يقرأونها، ويرفضونها في بعض الأحيان، ويعيدون كتابة تاريخها من منطلق فهمهم للنهر والأرض، وما إلى ذلك. إنّ عمليّة القراءة هذه أكثر حيويّة واستثماراً، في رأيي. أقصد قراءة الأدب من هذا النوع وترجمته من وجهة نظر المستعمرات، وقبل كلّ شيء المستعمرات التي لم تعد مستعمرة.

ذكرتَ [الكاتبين] نغوغي وأتشيبي، فأثار ذلك تساؤلاً حول كينونة الكاتب باللغة الإنكليزيّة خارج بريطانيا وأميركا، أقصد حالة ييتس أو [ديريك] والكوت. عبَّر شيموس هيني عن ذلك في مكان ما بقوله إنّ هؤلاء الناس في وضعيّة من يجلس على خازوق حُبّ اللغة الإنكليزيّة.

بالمناسبة، هذه المسألة ليست محصورة باللغة الإنكليزيّة. فهي تنطبق كذلك على الكتّاب الفرنسيين. هنالك مجموعة كاملة من الروائيين الجزائريين المهمّين والشائقين، مثل كاتب ياسين الذي يكتب باللغة الفرنسيّة، والذي كان، رغم ذلك، عضواً في المقاومة الجزائريّة ضد الاستعمار الفرنسي. وهنالك كتّاب مغاربة، مثل عبد الكبير خطيبي الذي يكتب بالفرنسيّة. أعتقد أنّها مسألة مثيرة للاهتمام، وقد زادها نغوغي براعةً عندما انتقل إلى الكتابة

بلغتـه الأم. رفض اللغة الإنكليـزيّة، بعـدما كان قـد كتب عـدة روايات بارزة، قـائلاً إنّه يودّ الكتابة بلغته الأم. لكنّ التحدِّي موجود. أي أنّ اللغة مجال باستطاعة المرء العمل فيه، وكثيراً ما يكون الاعتماد على الأرضيّة. ليست اللغة بحدّ ذاتها هي الملوَّثة. يقول أتشيبي، على سبيل المثال، إنّه لا يجوز قراءة كونراد بتاتًا، وإنّه عنصري جداً إلى درجة أنّ «قلب الظلام» نص غير قابل للقراءة بالنسبة إلى الأفارقة. ثم يذهب ليكتب روايته الخاصة به باللغة الإنكليزيّة. لكنّي أعتقد أنّ الصراع داخل اللغة من أجل القيم والمفاهيم والجغرافيا صراع مستمر، ويجب فهمه من منطلق محلّيّ نوعًا ما. ليس الجميع في إنكلترا يكتبون باللغة الإنكليزيّة من منطلق نيوكولونيالي أو إمبريالي. توجد بدائل لذلك على الدوام. أعتقد أنّ تلك هي مهمة النقد العظيمة اليوم ـ أن تقرأ الروايات، ليس من أجل إعادة تأسيس التقاليد والمفاهيم الدغمائيّة، إلخ. التي يرتكز عليها العمل، بل أن تقرأها من أجل فهمها، وكذلك فهم أنّها منزوعة من المكان، لتفسح المجال لأمكنة أخرى. كما يقول إيميه سيزير: «هنالك مكان للجميع في لقاء النصر». كان ذلك مثالاً عظيمًا بالنسبة إلى شخص مثل سي. إل. آر. جايمس ـ أي إمكانية كتابة تاريخ الثورة الفرنسيّة انطلاقًا من وجهة نظر انتفاضة العبيد في هايتي. يبدو ذلك بديلاً مثيرًا للاهتمام بالنسبة إليّ، وليس اللغة التي تكتب بها.

مثال ييتس مثير جدًا للاهتمام هنا، في رأيي، لأنّ أناسًا كثيرين قد يستغربون اعتباره شاعر الإمبرياليّة أكثر منه شاعر الأمميّة الحداثيّة.

تمامًا! أعتقد أنّ ييتس يمثّل حالة مثيرة فعلاً للاهتمام، لأنّه كان رجعياً جداً، وفي الوقت ذاته كان يؤمن بالعائلات العظيمة، بنبلاء القرن الثامن عشر، وقد كان أنجلوأيرلندياً. فهو، في النهاية، ينتمي إلى النخبة المهيمنة. لكنّ ييتس كان شاعرًا وطنياً بمعنًى ما، وقد كان، بالتحديد، واحدًا من الذين دفعوا إلى الأمام بذلك الخيال المزيل للكولونياليّة الذي أدى إلى النهضة الأيرلنديّة؛ وما زال يفعل ذلك حتى يومنا هذا. أعتقد أنّه من الممكن النظر إلى ييتس بطريقتين: فهو، من جهة، رجل انزلق في نهاية حياته نحو سياسة رجعيّة فظيعة، بل فاشيّة، ولكنّ شعرَه، وخصوصًا ما قبل «البرج»، وحتى ما بعده، أي في العشرينات، في رأيي، يمكن اعتباره شعرًا وطنياً. . . أقصد أنّه أصبح رجعياً من وجهة النظر الأيرلنديّة. لكنَّك إذا قارنته بشعراء وطنيين من عصره، أو بإيميه سيزير في ما بعد، أو بنيرودا أو طاغور في الهند،

فستراه منتمياً إلى الثقافة الداحرة للكولونياليّة، والتي كانت ثقافة عالميّة. كان بعضهم يعرف عن بعض، وكانوا يعملون على أرضيات متشابهة في أوضاع محلّيّة واسعة الاختلاف. إذا نظرت إلى ييتس على أنّه مجرّد أمّي حداثي، كما فعل الكثيرون، فستفقد جزءاً كبيراً من حيويّة شعره وعجرفته. أن يجرؤ أيرلندي على الحديث بالطريقة التي فعل، أن يتحدَّث عن التاريخ الأيرلندي بالطريقة التي فعل، كان طعنًا بالذات الملكيّة لا يمكن نكران قوّته.

وصفتَ كتابك الأول تحت عنوان «جوزيف كونراد وأدب السيرة الذاتيّة» بأنّه محاولة لنقد علم الظواهر، وتحدَّثتَ عن سارتر وميرلو ـ بونتي على أنّهما مصدر إلهام الكتاب. أما زال ذلك مصدر الإلهام في عملك، أم تغيَّر الاتجاه؟

سأجيب بـ «نعم» على الأرجح، لكنّي قد لا أستخدم تعبير «علم الظواهر». ما أثار اهتمامي آنذاك في أولئك الناس، سارتر وميرلو ـ بونتي وهوسرل، هو أنّهم بدوا وكأنَّهم يتقنون دراسة الأشكال، أو كان بالإمكان فهم دراسة الأشكال من خلالهم على أنَّها تحدث ضمن سياق معيَّن، ضمن بيئة متكاملة. وعندما نشأتُ كطالب جامعي وكطالب دراسات عليا، كنتُ أعيش في حقبة الشكليّة المتناهية، حيث العمل نفسه ـ النقد الجديد وأناس مثل كينيث بروكس ـ كان مهيمنًا. وجدتُ أنّ ثمة شيئًا ناقصًا في كاتب مثل كونراد ـ كان بالكاد معروفًا آنذاك (أي في نهاية الخمسينات وبداية الستينات) إلاّ ككاتب مهتمّ إلى أبعد الحدود بالشكليّة. وما كان ناقصًا هو ما وجدتُه في أعماله، البعد الهائل للمنفى والشعور بالتشويش، وما إلى ذلك. كان في أعمال علماء الظواهر والوجوديين مفردات استخدمتها بلا خجل، بل استغللتُها، كي أتمكَّن من النظر إلى كونراد بالطريقة التي فعلت. كانت تلك دراسة لحياة كونراد من خلال أعماله ـ ليس كقصص عن أحداث، عن أنّه زار أفريقيا أو بورنيو ليروي ذلك في قصة، وما إلى ذلك ـ بل انطلاقًا من أنّه حاول على الدوام أن يعيد بناء تجربته بطريقة متكاملة، بالأشكال القادرة على الخضوع للرؤية التحليليّة والتحقيقيّة، وكان يفشل في ذلك عادةً. وجدتُ ذلك محفّزاً؛ وبما أنّي واصلتُ فعل ذلك، أي النظر إلى الأعمال في «وضعها»، في سياقها، كما كان يقول سارتر، ما زال ذلك مهمّاً جداً بالنسبة إليّ نوعًا ما. لكنّ اللغة المتخصِّصة جداً والميتافيزيقيّة التي ترافق ذلك لم تعد تهمُّني كثيراً.

أحد الموضوعات الأساسيّة في كتاب كونراد هو انعزاله التام، انفصاله، والطريقة الاصطناعيّة التي حاول بها ربط نفسه بتقاليد كتابة الرواية باللغة الإنكليزيّة، لأنّه كان بولونيًّا كثير التجوال وكل ما إلى ذلك. يبدو لي أنّك تابعت هذا الموضوع في كتاباتك في السبعينات حول «البدايات»، التي تمثّل، إن كنتُ مصيبًا في فهمي لها، تعريفًا لمعنى الحداثة، انطلاقًا من أنّ هنالك بدايات لا أصولاً، وأنّ على المرء وضع نفسه في علاقة متاخمة للتقاليد، ولا في علاقة استمراريّة. أما زلتَ تعتقد أنّ فكرة فك الارتباط بالتقاليد ملائمة لتعريف الحداثة؟

إنّها فكّ ارتباط بالتقاليد إلى حدٍّ ما، وأعتقد ذلك تعريفًا ملائمًا لها، من منطلق أنّ شيئًا كارثيّاً قد حدث. في حالة الحداثة، ربما كانت تلك الحرب العالميّة الأولى، والتغييرات في الطوبوغرافيا الاقتصاديّة والسياسيّة لأوروبا، وعدد من الأمور الأخرى. في ما بعد، في عملي الحالي، لدي نظرية جديدة حول الحداثة، والقائلة بأنّ الأزمة في العالم الإمبريالي كانت أحد الأمور التي أدَّت إلى ظهور ما نسميه الحداثة الأوروبيّة (وتضمّ أناسًا مثل جويس وإليوت وتوماس مان وبروست وغيرهم). يشعر المرء أنّ ثمة آفاقًا مضطربة في كتاباتهم، ثمة أحداثًا في المناطق النائية ذات تأثير ما، مثل الطاعون الآتي من الشرق في «الموت في البندقيّة»، والذي أصبح مجازًا للتغييرات في أوروبا التي لم تعد قادرة على العيش وحدها. لذلك، ما يفعله الكاتب هو إعادة بناء.

إنّها انفصال عن التقاليد، لكنّها أيضًا محاولة، محاولة يائسة في بعض الأحيان، كما في حالة إليوت، لإعادة البناء. ولذلك أرى أنّ فيكو قدَّم شخصيّة مجازيّة عظيمة في «العلم الجديد»، ذلك الكتاب حول البدايات، حيث برز فيكو كمنظِّر عظيم لاختراع الذات. الصورة التي يستخدمها، إن كنتم تذكرون، هي صورة الفيضان الكبير، وبعد الفيضان يبقى الرجال مستلقين كالعمالقة. كي يعيشوا كبشر يقررون بناء مجتمعات. عليهم بناء مؤسسات الزواج والدين والمؤسسات المدنيّة؛ ويصبح ذلك مجازَ العالَم الجديد في «العلم الجديد». وجدتُ ذلك ملهمًا للحداثة الأوروبيّة. لكن جاء ذلك في ظلّ حرب عام ١٩٦٧ في الشرق الأوسط، والتي كانت أزمة عظيمة في حياتي الشخصيّة. كنتُ قد أمضيت معظم حياتي هناك. عائلتي كانت في الشرق الأوسط. كنت قد جئت بمفردي إلى أميركا كطالب، وكنت قد عشت قدر

الإمكان حياة طالب، ومن ثم حياة عالم في أميركا، بلا مرجعيّة مهنيّة أو عاطفيّة فعليّاً مع العالم الذي تركته من ورائي، والذي دُمِّر عام ١٩٦٧ . دُمّر ما تبقّى من فلسطين، أو احتلّه الإسرائيليون. العالم العربي كما عرفته، والذي ترعرعت فيه، تغيَّر كلّيّاً. ذلك، إذًا، كان الدافع في سيرتي الذاتيّة من أجل إعادة النظر في هدفي، أكثر من أنّ الأمور أتت من السماء. لهذا السبب، التركيز على كلّ ما هو علمانيّ مهمّ جداً بالنسبة إليّ. إنّها كتلة من الأمور، عدد من الأمور التي تعمل مجتمعة.

كتابك الأخير عن الموسيقى وعن المتعة التي تحصل عليها شخصيًّا من الموسيقى. إنّه مزيج مثير للفضول نوعًا ما، لأنّه يحتوي على نقاشات عديدة يتوقَّع الناس أن يجدوها في كتاب لسعيد. أيّ أنّه يتحدَّث عن تطوير مؤسسات الموسيقى الكلاسيكيّة الغربيّة، وتعريف الموسيقى الغربيّة مقابل الشرقيّة، وظهور سلطة العازف الفردي والمشاهير والاستماع الفردي، وتأثير التقنيات في التسجيل، وكل ما إلى ذلك. لكن وسط ذلك كلّه، هنالك تركيز على المتعة في وقت لم يكن ذلك متوقّعًا فيه. هل هذا تطوُّر جديد في أعمالك؟

أفضِّل ألا أعتبره كذلك. لا. لقد كانت [المتعة] موجودة طول الوقت. عليّ الاعتراف بأنّي أشعر أحيانًا بشيء من القلق من جرّاء تلك السباقات التي أجد نفسي فيها، لأنّي فلسطيني أو لأنّي أنتمي إلى هذه المدرسة أو تلك من النقد الأدبي أو الفلسفي أو السياسي. ويبدو لي أنّ ما حدث، على الأقل في الولايات المتحدة، هو أنّ المرء أصبح مخلوقًا ينتمي كلياً إلى كلّ ما هو مهني ـ أو ذو صفات مهنيّة، وهذا أسوأ. إنّك تخسر صلتك بما تفعله كلّيّاً. تصبح مجرد مسألة الحصول على المكافآت الشرفيّة، أو ما هو أسوأ من ذلك، أي الراتب. أحب أن أفكر في نفسي بطرق مختلفة، أن أعتقد أنّ ما يحرِّكني هو ما يعجبني، ما أريد أن أفعله، وليس ما لا أحب أو ما أنا مجبر على فعله. لذلك بدا لي أنّ أحد الأمور التي عليّ فعلها هو الكتابة عن الموسيقى، والتركيز على النواحي الحميميّة تمامًا للموسيقى، والتي تمنح متعةً مساندة جداً رافقتني طول حياتي، منذ بداية وعيي.

كيف دخلتَ عالم الأدب الأوروبي، مع أنك ولدت في القدس؟

لقد نشأتُ فعليّاً في ثقافتين في آن واحد. لطالما ذهبتُ إلى مدراس إنكليزيّة. كانت فلسطين، وكذلك مصر حيث عاشت عائلتي لاحقًا، مستعمرةً بريطانيّة. أعتقد أنّي أنتمي إلى

النخبة في بلدنا، ولذلك أرسلنا إلى مدراس بريطانيّة. فربيت وأنا أدرس الإنكليزيّة في المدرسة، وأتكلّم العربيّة في المنزل ومع أصدقائي. لذلك ليست لديَّ أيّة ذكريات من دون الكتب الأوروبيّة. لقد كانت دراسة جادّةً جداً طول حياتي. لكنّي طالما شعرت في الوقت ذاته أنّي لست أوروبيّاً. ربما المدراس التي ذهبتُ إليها هي التي أجبرتني على هذا الشعور، فالأساتذة كانوا إنكليزاً دائمًا بينما معظم الصبيان (لقد ذهبتُ إلى مدارس للبنين) كانوا عربًا. كنّا نشعر بأنّنا مستثنونَ، وأنّ التعليم بتلك اللغة، ودراسة أدبها، عبارة عن محاولة غير ناجحة للتثاقف معها. كنت أشعر دائمًا بالعوز.

أَمِنَ السطحيّة القول إنّ استيعاب الأدب الأوروبي كان سهلاً لأنّ الكثير من الأدب المعاصر والحديث والأوروبي يتمحور حول المنفى والتشرُّد، وأنت منفي ومشرَّد، فكان ذلك أدبك؟

لم أكن دائمًا منفيّاً ومشرَّدًا. لطالما شعرت بعض الشيء بالانقسام، لأنّي أنحدر من أقلّيّة مسيحيّة، وكنّا أقليّة بروتستانتيّة صغيرة جداً ضمن أقلّيّة [مسيحيّة] في فلسطين ـ يشكّل المسيحيّون حوالى عشرة في المئة من سكان فلسطين العرب المسلمين بأغلبيتهم ـ لذلك طالما ساورني شعور بأنّي منحرف عن المسار، خارج المركز. وزاد من غرابة الموقف ككل أنّي ذهبت إلى تلك المدارس وأتقنت النطق باللغتين الإنكليزيّة والفرنسيّة. لذلك، شعرتُ نوعًا ما بأنّي غريب، ورجّع ذلك الأدب صدى ما كنت أشعر به. ليس كلّ الأدب هكذا، لكنّ الأدب المعاصر هكذا، وهو الأدب الذي يهمّني، نعم. لم أشعر يومًا بالراحة التامة مع الفترات المبكرة من الأدب أثناء دراستي من أجل الحصول على شهادة علميّة في الأدب. أحببت القرن الثامن عشر، لكنّه بدا لي وكأنّي أدرس ثقافةً أجنبيّة، بينما القرن العشرون، بشخصياته المنفيّة خارج وطنها على وجه التحديد، ومتشرّديه ـ مثل جويس وغيره ـ كان أقرب إليَّ بكثير.

يقول لنا محبّو تقسيم التاريخ إلى مراحل، بل والمهووسون بذلك، إنّ عصر الحداثة انتهى، وإنّنا نعيش الآن مرحلة ما بعد الحداثة. ما رأيك في ذلك؟

قد يكون ذلك صحيحًا إذا كنتَ تفكّر حصريّاً في إطار أميركا وثقافة الدعاية والصحافة والمعارضة الأدبيّة (pastiche) وما إلى ذلك. لكنّك إذا كنت تعي وجود عوالم أخرى، علاوةً

على ماديسون أفنيو والفن المعماري التقني المتطوِّر، فستدرك أنّ المعركة من أجل الحديث بمعنى «العصري» معركة بالغة الأهمية في بعض المناطق التي أعرفها من العالم وأماثل نفسي معها، كالشرق الأوسط مثلاً. بل إنّها المعركة الأهمّ. لا تنس أنّنا نعيش في عصر تُطرح فيه التساؤلات حول ما هي التقاليد، وما الذي قاله النبي، وما الذي يقوله الكتاب المقدَّس، وما الذي قاله الله، وما الذي قاله المسيح، إلخ. وهذه قضايا تُخاض في سبيلها المعارك، كما في حالة سلمان رشدي الذي هُدر دمه بسبب ما كتبه. تلك هي المعركة بالنسبة إلينا ـ المعركة من أجل ما هو الحديث، وما هي ترجمة الماضي. إنّها مهمّة جداً بالنسبة إلى العالمين العربي والإسلامي. ثمة مدرسة من الكتّاب والشعراء وكتّاب المقالات والمثقفين، الذين يخوضون معركة من أجل حقِّهم في أن يكونوا حداثيّين، لأنّ تاريخنا محكوم بالتراث. لكنّ السؤال هو: من يحدِّد ما هو التراث؟ تلك هي المشكلة. بالنسبة إلينا، أزمة «الحداثة» و«العصريّة» هي أزمة سلطة، ومسألة حقّ الفرد والكاتب والمفكِّر في التعبير، وهي أيضًا معركة من أجل حقوق المرأة. لذلك مسألة ما بعد الحداثة مسألة مثيرة للاهتمام نوعًا ما في الغرب. أما بالنسبة إلينا، فقضيّة الساعة هي الحداثة بمعنى «العصريّة».

لاحظتُ أنّك وصفتَ نفسك في سياقات عدة في الآونة الأخيرة بأنّك على الطرف المحافظ في نقاشات محددة. وأعتقد أنّك كنت تتحدَّث بالتحديد عن الجدل الثقافي الجاري في الولايات المتحدة حول سلطة القواعد المتفق عليها. وإحدى الطرق التي تمّ فيها التعبير عن ذلك كانت من خلال فكرة «اللياقة السياسيّة». إنّها ظاهرة تلفزيونيّة في أميركا. أمسألة «اللياقة السياسيّة»، في رأيك، حالة رعب من «خطر أحمر» جديد، أي أنّها محاولة لإسكات كلّ من لا نتّفق معه في الرأي في حرم الجامعة؟

نعم ولا. فكرة أنّ هنالك جمعيّةً سرّيّةً يساريّةً صغيرة في الجامعات الأميركيّة تدير الأمور وتعلن ما يجوز وما لا يجوز قراءته، هراء ولغو تام. لكن من جهة أخرى، ثمة جدل مهمّ ومثير للاهتمام حول ما الذي يجب علينا أن نفعله نحن المرؤوسين أو المقموعين أو المضطهدين سابقًا، أو سمّنا ما شئت، الملوّنين، لمواجهة القواعد المتَّفق عليها والمعترف بها؟ يتمّ تشكيل البدائل بطرق مُفقرة بعض الشيء، في رأيي. إحدى الطرق التي يمكن سلوكها هي القول: ما دمنا ملوّنين، فلن نقرأ ما يكتبه البيض؛ ما دمنا نساء، فلن نقرأ ما يكتبه الرجال؛ ما

دمنا مثليي الجنس، فلن نقرأ ما يكتبه مغايرو الجنس؛ وهكذا دواليك. أي يتمّ استبدال قاعدة بأخرى. لا أتعاطف مع ذلك، لأنّ ذلك يحكم علينا وعليكم بنوع جديد من الهامشيّة. ما من شيء أسهل بالنسبة إلى حمَلة راية اللياقة السياسيّة العنيفين - الذين حوّلوا أنفسهم إلى صناعة في أميركا اليوم - الناس الذين يؤلّفون كتبًا مثل «الراديكاليون الملاكون» أو كتاب دينش دو سوزا حول «التربيّة غير الليبراليّة». هذا هراء... دعنا نر ما الذي يريده هؤلاء؛ لنسلّمهم أقسام الدراسات الأميركيّة الأفريقيّة؛ لنسلّمهم الدراسات حول مثليّي الجنس؛ لنعطهم كلّ ذلك؛ لكن دعنا ننتهِ من ذلك ونفتح صفحة جديدة.

البديل الآخر هو ألاّ نستبدل قاعدة بأخرى، أي ألاّ ننحاز إلى السود حيث كنّا منحازين إلى البيض، ألاّ ننحاز إلى النساء بينما كنّا منحازين إلى الرجال، بل أن نقول: دعونا نحاول فهم هيكليّة القاعدة والأهداف التي تخدمها، هذا أولاً. وثانيًا، وهو الأهم من وجهة نظري، علاقة الترابط بين هذه الأمور. بكلمات أخرى، يبدو لي أنّ تاريخ الإمبرياليّة وتاريخ الكولونياليّة هو تاريخ القمع الذي عاشه السود، الفلسطينيون، مثليّو الجنس، النساء، أي أنّه تاريخ الفصل والتمييز العنصري. أسوأ الأمور أخلاقياً وسياسياً هو السماح للانفصاليّة بالاستمرار ببساطة، دون فهم نقيض الفصل، وهو الترابط. من هذه الناحيّة، أنا محافظ. أودّ رؤية كيف تعمل كلّ الأمور. لا تهمّني فقط المواضيع الفلسطينيّة في الأدب الأميركي، أو المواضيع الفلسطينيّة في الأدب الفرنسي. ما يهمّني هو كيف تعمل كلّ هذه الأمور معًا. يبدو لي أنّ تلك هي المهمّة الكبرى - ربط الجميع بعضهم ببعضٍ - فهم الكلّ ككلٍّ واحدٍ متكاملٍ، لا ككلّياتٍ كلاً على حدة.

لقاء مع جوناثان ري،

أليف: مجلة الشعر المقارن،

الجامعة الأميركيّة في القاهرة، ١٩٩٣

- ١٢ -

اللغة والتاريخ وإنتاج المعرفة

كانت غاوري فيزواناثان من طلابي سابقًا، وكانت قد أصبحت بروفيسورة للغة الإنكليزيّة في جامعة كولغيت عندما أجرت معي هذا الحوار عام ١٩٩٦ كجزء من «سلسلة الحلقات الدراسيّة الجامعيّة».

إدوارد سعيد

***

إدوارد، كثيراً ما كتبتَ أنّ أموراً مثل ممارسة العلم مهمّة في العالم الحقيقي، وأنّ هنالك معركةً تُخاض من أجل الصور والمعلومات والمفردات. لقد كان لعملك أثر في تنبيه القرّاء إلى أنّ إنتاج المعرفة لا يكون قط لامباليًا، وأنّ جذوره مزروعة في عمق ماديّة التاريخ والظرف والمكان. تلك هي الماديّة التي طالما وصفتَها بالدنيويّة، بمراهناتها الخاصة على نتائج الإنتاج الثقافي. المجموعة الأولى من الأسئلة التي أودّ توجيهها لك ذات علاقة بتطوير بدائل معرفيّة. إذا كانت ممارسة العلم، كالمعرفة الاستشراقيّة مثلاً، قد ولّدتْ قوالب معرفيّةً تدعم التقاليد السائدة، فإنّ عملك يوحي بأنّ العلم بحدّ ذاته قادر على تفكيك تلك البنى. لذلك، قبل كلّ شيء، ما هي، في وجهة نظرك، نقطة البداية، بالنسبة إلى الذين حُرموا حقّ

البوح بقصتهم، في المعركة ضدّ السرديّات المعروفة التي تصادق عليها المعرفة الرسميّة؟ هل يتطلب سردُ الرواية الشخصيّة إمكان الوصول إلى المؤسسات العامة كالصحافة والحكومة والجامعات؟

حسنًا، ربّما في المرحلة اللاحقة. لكنّ نظرتي إلى العلم متناقضة جداً، بل وربما محافظة من بعض النواحي. لا أعتقد أنّ في إمكان المرء أن يقترح بديلاً مضاداً للتقاليد السائدة والسرديّة الرسميّة المعروفة من دون فهم جادٍّ فعلاً لماهية تلك السرديّة أصلاً. ولا أعتقد أنّ في إمكانك البدء بتلاوة سرديّتك الخاصّة بك. أعتقد أنّ على المرء أن يفهم فعلاً هيكليّات المعرفة التي ساهم بها الرجال والنساء على مدى السنين الماضية واحترامها. تعلّمتُ ذلك مبكرًا جداً من فيكو، الذي يجعلك تدرك أنّ التاريخ ليس مُنزلاً أو مقدسًا، بل إنّه من صنع الرجال والنساء. وكي نفهم العالم الذي نعيش فيه وعالم العلم حيث تجري تلك النشاطات، أعتقد أنّ علينا إدراك ما يعني بالفعل أن تنتج علمًا. وقد أمضيتُ وقتًا طويلاً من أجل إتقان تقنيات العلم التقليدي، ولست متأكّداً من مدى استطاعتي ذلك. فذلك ليس شيئًا يمكنك الاستخفاف به وأن تقول إنّهم جميعًا ذكور بيض أموات أو إنّها تفاهات إمبرياليّة. أنا شديد الاهتمام بالعمليّة التي ينتج بها الناس الأشياء. لذلك، أعتقد أنّ تلك هي الخطوة الأولى، ومن ثم، أعتقد أنّ الخطوة الثانية هي أن تكوّن بالتدريج وجهة نظر، وليس فقط لأنّك تبحث عن زاوية ما، بل لأنّك تشعر بترابط ما معها. في حالتي أنا، ربّما كانت المسألة بالمصادفة، ولا أعدّها مصادفة سعيدة، أنّي ربيت في مستعمرة، كما فعلتِ أنتِ ـ لكنّكِ نشأت في فترة ما بعد الكولونياليّة، أليس كذلك؟

صحيح.

صحيح. [ضحك] حسنًا، كما ترين، لم تحصلي على تلك الميزة، أليس كذلك؟ أما أنا، فنشأتُ في بلدين مستعمرين من قبل بريطانيا، وكان عليّ فعلاً أن أتعلّم عن تاريخ إنكلترا أكثر مما هو عن التاريخ العربي. . . وقد تعلّمتُ فعلاً أكثر عن إنكلترا والتاريخ الإنكليزي والملك كانوت والملك ألفريد وشكسبير وقانون التسييج وغيرها من الحقائق غير المنطقيّة بالنسبة إلى شخصٍ من خلفيّتي.

ما زال ذلك مستمرًا بعد الاستعمار.

نعم، ما زال مستمراً، لكن ليس بالطريقة ذاتها تمامًا. فالمدرسة التي ذهبتُ إليها في مصر، قبل مجيئي إلى هذا البلد، كانت تدعى مدرسة فيكتوريا (Victoria College) ـ وكانت مبنيّة وفقًا لنموذج المدارس البريطانيّة الحكوميّة. كانوا يعطوننا عند التسجيل في المدرسة كتيّبًا فيه هذه العبارة «اللغة الإنكليزيّة هي لغة المدرسة». ومن يُضبَط وهو يتكلَّم العربيّة، وهي لغتنا الأم، يعاقَب. لذلك، كانت المسألة مفروضة علينا. كان عليَّ، من ناحية، أن أتشرَّبها (أي اللغة). كتابك أنت «أقنعة الاستيلاء» حول ذلك، إلى حدٍّ ما. فأحد الأمور التي تحدث عندما يكون هنالك أساتذة إنكليز يدرِّسون سكّانًا أصليين، يحاول الأساتذة تعليمك أنّ بإمكانك الحصول على بعض المعرفة الإنكليزيّة شعراً ولغةً، لكنّك لن تتمكَّن أبداً من أن **تكون** إنكليزياً، وهذا مختلف جداً عن نظام الإمبرياليّة الفرنسيّة، حيث كانوا يدرِّبون الناس على مماثلة أنفسهم بفرنسا. لذلك، يتعلّم المرء لغة الأسياد وثقافتهم وتاريخهم، لكنّه في الوقت ذاته مجبر على الإقرار بأنّه، رغم تعلُّمه لكلّ ذلك، لن يكون جزءاً منه أبداً. ولذلك وفّر لي هذا الانفصال بعد سنوات طويلة ـ ولم أكن أعلم ذلك في حينه ـ منظوراً ما: أدركتُ أنّ في إمكانك أن تستوعب الشيء وأن تبقى غريبًا عنه.

لكن إلى أيّ مدًى ومتى تفصل نفسك عن تجربة الاستعمار تلك؟

لم أفعل ذلك لفترة طويلة. كانت تلك الأيام الأخيرة للحكم البريطاني في مصر، في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات؛ وكانت الأيام الأخيرة للملك فاروق الذي حكم مصر قبل الثورة مباشرة. لذلك، كان هنالك توتُّر اجتماعي قابل للاشتعال جداً في المدرسة. كان الأساتذة إنكليزاً، وكنّا مجموعة من العرب والأرمن واليهود والإيطاليين ـ أي كلّنا مغتربون. كان هنالك صراع بيننا، وفي النهاية شاركتُ فيه بالطبع، وطُردت. عندئذ، جئت إلى الولايات المتحدة وانطلقتُ مباشرةً في رحلة تعليم تقليدي. كانت شهيّتي للقراءة والدراسة عاليةً، وكان رأسي مدفونًا على الدوام في الكتب. لم أكن أتمتّع بوعي سياسيّ أو اجتماعيّ تجاه أيّة حركة [سياسيّة]. ولاحقًا فقط، في أواسط الستينات ـ وكنت قد التحقتُ بـ[جامعة] كولومبيا آنذاك ـ أدركت فجأة، مع نشوب حرب ١٩٦٧ أنّ العالم الذي نشأتُ فيه، أنّ الأفكار التي تشرّبتها، إن كان من أيادٍ ثانية أو خامسة أو أيّاً كانت، بخصوص العالم الذي أنا

منه، تغيَّرت بشكل مفاجئ وإلى حدّ كبير جداً. وابتدأتُ، للمرة الأولى، أشعر بشيء من التململ تجاه الخدعة من قبل المجال الأكاديمي ـ الخدعة التي فرضتُها على نفسي. وعندئذ، مع بداية الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة، شاركتُ في الحركة. أعتقد أنّ هذا ما حصل.

أكان توجُّهك الفكري والعملي سيكون مختلفًا جدًّا لو أنّك بقيت في مصر، مثلاً، ونشأت في المنطقة حتى سن الرشد؟ لقد أثرتَ فكرة مثيرة بأنّ مجيئك إلى الولايات المتحدة ومرورك بسلسلة مختلفة من التجارب الأكاديميّة والفكريّة أوصلك بعد فترة إلى نقطة الغليان. لكننا نرى في بعض الأحيان ـ وهذا ما لاحظتُه في الهند ـ أنّ الوعي النقديّ الذي ينتج إعادة نظر في المجالات والمواد العلميّة يأتي من الخارج، من الهنود الذين عاشوا في الخارج ثم عادوا، على سبيل المثال. أما الذين استمروا في العمل داخل الهند، فإنّهم أكثر انغلاقًا، أو أنّ شعورهم بالغربة ربما ليس بالدرجة نفسها من القوة.

من الصعب معرفة ذلك، لأنّ العالم الذي ربيت فيه ـ فلسطين ومصر ولبنان ـ تغيَّر بشكل كبير: تغيّرت فلسطين بإقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، وتغيّرت مصر بقيام الثورة، وتغيَّر لبنان من خلال عشرين سنة من الحرب الأهليّة والاضطرابات المستمرة. العالم الذي ربيت فيه لم يعد موجودًا، لقد تغيَّر فيزيولوجياً. لذلك أعتقد أنّي لو بقيت في الشرق الأوسط لكنت أمام خيارين: إما أن أنخرط في السياسة مباشرةً، كما فعل الكثيرون من جيلي، بخاصة المتعلِّمون منهم والمنتمون إلى طبقة معيّنة، وقد كانت هناك تقاليد ما من هذا النوع في عائلتي، أو ـ وربما الاثنان غير منفصلين ـ لكان عليّ أن أزاحم كغيري لكسب العيش، أن أستمرّ، لأنّه عندما يُدمَّر بلدك، أو عندما يُفرض عليك الانتقال إلى مكان آخر، أو عندما تحدث تغيُّرات كارثيّة في حياتك، تمضي وقتًا طويلاً، كما يفعل الناس الآن في الشرق الأوسط، في قلق حول ما سيحدث في الغد. لذلك، لا يكون لديك متّسع من الوقت فعلاً من أجل التفكير وما إلى ذلك. وأعتقد أنّ ما حدث لي، بمجيئي إلى هذا البلد، هو أنّي كنت، ولفترة طويلة، محمياً ليس فقط من قبل المؤسسات، بل ومن قبل حقيقة أنّه لم يكن لدي أي أساتذة عظماء ـ ولطالما عددت ذلك ضربة حظ ضخمة. [ضحك] أقصد، كانوا جميعًا لا بأس بهم. كانوا أساتذةً **جيّدين**، لكنّهم لم يكونوا أساتذةً **عظماء**. أذكر أنّي ذهبت عام ١٩٨٦ لزيارة سي. إل. آر. جايمس، المؤرخ والكاتب وكاتب المقالات الترينيدادي، الذي كان في حينه

يعيش في لندن، وكان ذلك قُريب وفاته؛ أعتقد أنّه كان في الثمانينات من العمر. كان مهووسًا بلعبة الكريكت، وأنا نشأتُ، بالطبع، في ثقافة تلعب الكريكت، لذلك تحدَّثنا قليلاً في هذا الموضوع. ثم التفت إليّ فجأةً، في وسط الحديث، وسألني: «هل كان لديك أساتذة عظماء حقّاً؟» وكانت تلك المرة الأولى التي أفكر فيها بتلك المسألة بتلك الطريقة. وتابع بأسلوبه الحماسي: «أكان لديك شخص ما حرّكك فعلاً؟» وعاد بي التفكير إلى سنوات وسنوات من الدراسة، فأنت تعلمين أنّي درست كثيرًا، وكان عليّ الإجابة بالنفي. وخطر على بالي: يا للخسارة. لكن بعد ذلك بسنوات قليلة أدركتُ أنّه لو كان لدي أستاذ عظيم فعلاً لكنت أمضيت وقتًا طويلاً محاولاً التخلُّص من وطأته الضخمة، بينما في الواقع كان أساتذتي جيِّدين، وقد قدَّموا لي معلومات كثيرةً، ومنحوني فرصًا للقراءة وما إلى ذلك، لكنّي لم أقع تحت وطأة أنظمة أو أفكار معيّنة. تَصوَّري لو كنت طالبةً لدى فريد جيمسون، مثلاً، لأمضيت وقتًا طويلاً وأنت تتصارعين مع ذلك، بالمعنى الجَيِّد والسيِّئ للكلمة. لم يكن لديّ شيء من هذا القبيل، لذلكَ استكشفتُ بنفسي، ومكّنني ذلك، على ما أعتقد، أن أكون منفتحًا في ما بعد لتلك الأحداث الأخرى التي جرت حولي، هذا ما فعلته.

ثمة خط ثابت في كتاباتك، وهو الحاجة إلى حُكْم مستقل ونوع من الوعي النقدي المستقلّ عن التقاليد السائدة أو العقائد الحاكمة. ما يهمّني هنا هو تعليقك على علاقة ذلك بكون أساتذتك غير لامعين جدًّا. قلتَ مراراً إنّك غير مهتمّ بأن تخرِّج طلابًا يفعلون ما تفعله أنت، ويفكِّرون كما تفكر أنت، لأنّ ذلك يخلّد تقليداً كهنوتيًّا يتعارض كثيراً مع ما تعدّه دور المثقف في المجتمع.

نعم، لم أكن أبدًا من أتباع أحد، ولا يهمّني البتة أن يكون لدي أتباع. ينتج بعض الناس أتباعًا. العالم مليء بأشباه بول دي مان، أو أتباع دي مان، ولكلّ التركيبيين مقلّدوهم، ولطالما اعتبرتُ ذلك غير ممتع، لأنّك لا تتعلّم شيئًا في النهاية. أحسّ بشعور طفولي بأنّي أرغب دائمًا في تعلّم أشياء جديدة، وهذا ما يدفعني إلى الأمام. وأعتقد أنّ حاجتي إلى إعادة صياغة الأمور وإعادة النظر فيها هي أسمى ما حاولتُ فعله.

يلقي موقفُك من الاحترافيّة الضوءَ على فهمك لوظيفة المثقف في المجتمع، أي أن يتخطّى حدود مجاله العلميّ.

نعم، لكنّي لا أعتقد أنّ بإمكانك القيام بذلك فعلاً. كما قلتُ سابقًا، إنّها مسألة فيها بعض التناقض، لأنّي لا أعتقد أنّ بإمكان المرء تخطّي حدود عالم الاحترافيّة إلاّ إذا كان قد أدرك، نوعًا ما، **جوهر** الاحترافيّة. وأعتقد أنّ ذلك بالغ الأهمّيّة، بالنسبة إليّ على الأقلّ. أقصد: أن أؤكّد لطلابي أو لقرّائي أو المستمعين إلي أنّ ثمة حاجةً إلى فهم تلك الأمور، لا الاستخفاف بها باعتبارها تافهةً وغير شائقة. أعتقد أنّ مسألة بناء الأنظمة ككلٍّ مسألة شائقة جداً. وقد حاولتُ التنويه في إحدى مقالاتي بعنوان «نظريّة الترحال» إلى أنّ إنتاجَ نظريّة ما متجذّرٌ في الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي **أزمات** ضخمة أحيانًا. ولذلك، كي نفهم النظرية، ليس من المهم رؤيتها كشيء مجرَّد، بل كشيء منبثق من **حاجة** وجوديّة. ومن ثم، بالطبع، يتم استخدامها من جديد. وما إن يستملكها آخرون، حتى تفقد شحنتها المميزة بالطبع. ولذلك، وظيفة المثقف والمؤرّخ هي محاولة فهمها **في سياق** تلك البداية المبكرة.

لكن، هل تعتقد أنّ هذا النوع من التخفيف، من تخفيف الحافز الأصلي، لا مفرّ منه؟

تبدو الحال كذلك في معظم الأحيان. بكلمات أخرى، إذا نظرت إلى الفروق بين الهيغليين وهيغل، أو بين الماركسيين وماركس، فستجدين أنّه مع تطوُّر النظام وإتقانه تُفقَد الإلحاحيّة. تبقى، بالطبع، لحظات تحوُّل ضخم وموجع، كما حدث عندما تحدَّث لوكاش عن ماركس والماركسيّة، محدثًا انشقاقًا قوياً جداً وتحوُّلاً قوياً جداً، على سبيل المثال. لكن ذلك نادراً ما يحدث. ينتحل معظمُ الناس أفكارَ الآخرين. أعتقد أنّ ذلك جوهر الحياة البشريّة. نحن نستولي على أشياء الآخرين ونؤقلمها ونثاقفها. وما يحدث هو أنّ تلك الأفكار تفقد جزءاً من قوّتها. اهتممتُ في الفترة الأخيرة بالطرق التي تتمّ بها استعارة النظريات، واستخدامها مجدَّدًا، بل وجعلها **أكثر** راديكاليّة. أحد الأمور التي أثرت فيّ بعمق كان الرؤية التي تمتّع بها لوكاش تجاه السبب والمسبب. استخدم أناس مثل لوسيان غولدمان ورايموند وليامز التوتر بينهما، الواضح في «التاريخ والوعي الطبقي»، وخفّفوه. أصبحت المسألة مسألة أكاديميّة، فكريّة **بحتة** إن شئت، عوضًا عن كونها مسألة اجتماعيّة وسياسيّة. لكن في حالة شخص مثل فانون، اكتشفتُ بالمصادفة أنّ فانون كان قد قرأ ترجمةً فرنسيّةً لكتاب لوكاش **واستخدم** تقسيم السبب والمسبب، وهي فكرة مجرَّدة جداً وهيغليّة، وأدخلها في سياق كولونيالي، حيث الصراع والتناقض، أو التضاد، بين المستعمِرين والسكان الأصليين.

ثم كشف فانون أنّه لا مفرّ من حدوث انفجار، فما من وسيلة لمصالحة الطرفين. فها نحن إذاً أمام نظريّة، كشف لوكاش عبرها كيف يمكن الإصلاح بين السبب والمسبب، تتحوَّل إلى شيء أكثر راديكاليّة بكثير. لكنّ ذلك لا يحدث في معظم الأوقات.

هل بإمكانك القول، خصوصاً عندما كتبتَ «الاستشراق»، إنّك كنت تحاول أن تفعل شيئًا مماثلاً مع فوكو، أي أن تأخذ فوكو، حيث ما كان ليجرؤ أن يفعل؟

كنتُ مهتماً بالماديّ أكثر بكثير منّي بالنظري. في الحقيقة، كنت قد بدأت أفقد اهتمامي بفوكو آنذاك.

لكنّ «الاستشراق»، من حسن الحظ أو من سوئه، عُدَّ نصًّا نظريًّا. هل تودّ الردّ على قراءة معيّنة للعمل ذاك الذي ربّما تخطاك حاليًّا؟ لنأخذ، على سبيل المثال، قراءة الخطاب على أنّه سلطة. تحدَّثتَ في الفصل الأول عن فوكو، لكنّك أشرتَ أيضًا إلى حدود فوكو، إلى عدم اهتمامه بالإمبرياليّة أو بالثقافات غير الغربيّة.

أو غير الفرنسيّة.

نعم، بالضبط.

أفق اهتماماته أضيق من أوروبا بكثير.

لكن، كما تعلم، إحدى القراءات النقديّة لـ «الاستشراق»، والمستمرة طول العقدين الماضيين تقريبًا، متعلقة باعتبارك الخطاب سلطةً. المقصود فكرة أنّك مهتمّ فعليًّا بتركيبة السلطة أكثر منك بتأثيرها في الشعوب المرؤوسة.

صحيح.

كيف تودّ الرد على تلك القراءة؟

حسنًا، أعتقد أنّ ذلك نقد منصف لـ «الاستشراق». أعتقد أنّي كنت محدوداً جداً في ما حاولت فعله. أي أنّي حاولت النظر إلى الطريقة التي تتشكَّل بها رؤية معيَّنة للشرق، وكيف تُستخدم لإخضاع الشرق خلال حقبة الإمبرياليّة، ابتداءً من غزو نابليون لمصر. وهذا كلّ ما كنت أحاول فعله. لم يكن لديّ شيء أقوله عن حقيقة الشرق. لم أقل شيئًا عن إمكان مقاومة

ذلك. هذا نقد منصف، لأنّي أعتقد أنّ أحد الأمور التي أخطأ فيها فوكو هو أنّه كتب دائمًا من وجهة نظر السلطة. وهذا غريب، فمعظم الناس ينظرون إليه على أنّه متمرِّد. لكنّ هذا الوجه أيضًا وجهه، وقد كتب عنه جايمس ميللر في كتابه عن فوكو، مشيراً إلى أنّ أعمال فوكو بأكملها ليست سوى تجسيد لشذوذه الجنسي الغريب الأطوار ومثال على اهتمامه بالماسوشيّة الساديّة. لذلك، يمكنك القول إنّ فوكو يتحدَّث عن السلطة من منطلق أنّ السلطة تفوز دائمًا؛ هذا من جهة. وعند استسلامه أمام السلطة تلك، يتحدَّث عن ضحايا السلطة بقدر معيّن من اللذّة. وأعتقد أنّي لطالما عددتُ ذلك خطأً، ولطالما كان موقفي من السلطة شكوكيّاً وعدائيّاً، سواء أفي «الاستشراق» أم غيره من الكتابات. مضت عشر سنوات أخرى قبل أن أتمكَّن من توضيح ذلك بشكل أكبر في «الثقافة والإمبرياليّة»، حيث اهتممت ليس فقط بالحديث عن ظهور الإمبرياليّة، بل وعن مقاومتها، وعن حقيقة أنّه من الممكن دحرها، وأنّ ذلك حدث فعلاً ـ نتيجةً للمقاومة والقوميّة وانتهاء الاستعمار. أما في «الاستشراق»، فلم أتحدَّث بتاتًا عن الخطاب مثلما فعل فوكو، مثلاً، في «علم آثار المعرفة» وكأنّها شيء له حياته الخاصة، ويمكن مناقشته خارج إطار العالم الواقعي، أو ما أسميه العالم التاريخي. أعتقد أنّ أحد الأمور التي أفتخر بها أكثر من غيرها، ربما، هو أنّي أحاول تسيير الخطاب يدًا بيد مع رواية الاستيلاء، وتشكيل أدوات الهيمنة وتقنيات المراقبة التي لم تكن جذورها في النظريّة، بل على أرض الواقع نفسه.

قد ينتقد بعض القرّاء الكتاب بالقول: «لا نسمع صوت المستعمَرين فيه».

حسنًا، إنّهم محقُّون، فهم لا يسمعونه بالفعل.

ماذا عن مؤلف الكتاب نفسه؟ أليس ممكنًا القول بأنّك تكتب كمؤلّف من موقف المستعمَرين؟

حسنًا، لقد فعلتُ ذلك بسخريّة. اعتمدتُ على تقنيات التحرُّر من الوهم واللغز. حاولتُ إظهار أنّ تلك السلسلة الضخمة والمهمّة من الدراسات التي قام بها العلماء كانت مليئةً بشتّى أشكال العيوب. كنت أتحدَّث عنهم بسخريّة، إذًا، بل وحتى باستهزاء أحيانًا. ولم أدع صوتَ المستعمَرين يظهر من خلالهم، لأنّي كنت أريد التركيز عليهم. ولا يظهر صوتي، في

الحقيقة، إلاّ في نهاية الكتاب، حينما أبدأ بطرح الأسئلة. أتساءل، مثلاً، حول مَن يستطيع الاستمرار في الوجود بعد شيء كهذا؟ أعتقد أنّ ذلك سيِّئ بالنسبة إلى المستشرق، وهو بالسوء ذاته بالنسبة إلى الشرقي، أي أنّ الاثنين يخسران من جراء اللقاء؛ وتلك هي المرة الوحيدة التي أتحدَّث بها بهذه الطريقة. لكن في ما تبقّى من الكتاب كانت اللهجة حياديّةً تقريبًا. ولم أكتب ما أعدُّهُ تكملةً للكتاب إلا بعد مرور عشر سنوات، وتحت عنوان «الثقافة والإمبرياليّة»، حيث أتحدَّث فعلاً عن المستعمَرين.

هل تسمح لي بالانتقال إلى موضوع مرتبط بهذا، لكنّه مختلف بعض الشيء؟ يخطر ذلك على بالي بسبب فكرة أنّك تكتب انطلاقًا من مجموعة تجارب ومن تاريخ محدَّد. زرتَ فلسطين في «بعد السماء الأخيرة» من خلال الصور بشكل أساسي، لكنّك، في السنتين الأخيرتين، عدتَ إلى المكان الذي ولدت فيه، وقمت ببضع زيارات إلى المنطقة، وأنت عائد توًّا من الضفة الغربيّة. هل تودّ الحديث عن تلك الرحلة؟

بدأتُ أجمع المعلومات عن الأحداث في فلسطين خلال السنتين اللتين تلتا توقيع اتّفاق أوسلو. بدأتْ دائرةُ قرّائي العرب تتوسع كثيرًا، للمرة الأولى، فمعظم كتاباتي باللغة الإنكليزيّة. لكن، ابتداءً من نهاية عام ١٩٩٣، صرتُ أكتب بانتظام للصحيفة العربيّة الأبرز. وجدتُ، وأنا جالس في نيويورك وأتعرَّض طول سنتين أو ثلاث سنوات للعلاج الكيميائي، أنّ الطاقة التي يمنحني إياها الغضب والجدل السياسي بإمكانها أن تكون منشّطة من نواحٍ عديدة، وأنّها أكسبتني جمهوراً واسعًا جداً.

ثم حصل ابني على منحة دراسيّة (Fulbright) لسنة ١٩٩٤ـ١٩٩٥، وأمضاها في مصر. وعمل بعد ذلك، من تلقاء نفسه، متطوِّعًا في الضفة الغربيّة. لم يأخذ منّا مالاً، إنّه يعمل كمتطوِّع مقابل ١٠٠ دولار شهرياً في ما يسمّى بـ «مركز الديمقراطيّة وحقوق العمّال». وعندئذ، ازداد الضغط بالطبع: «ألا تريد المجيء للزيارة؟» فكّرتُ في الموضوع، ثم ذهبت في النهاية. كان ذلك صعبًا جداً، لأنّي شعرت أنّ الحكم الذاتي الفلسطيني المزعوم غير عادل بتاتًا، وأنّ الإسرائيليين رسموا خارطة ـ أحد الأمور التي تعلَّمتها حول الإمبرياليّة هي أنّ السكان الأصليين هم الذين تعوزهم الخوارط على الدوام، بينما الخوارط في حوزة البيض ـ وتلك كانت الحال بالتأكيد في إسرائيل. كنت أعلم أنّه طول فترة المفاوضات لم يكن لدى

الفلسطينيين أيّة خوارط ؛ كان عليهم الاعتماد على الخوارط الإسرائيليّة. ووصلتُ إذًا إلى فلسطين، عن طريق إسرائيل ـ كان عليَّ الذهاب إلى تل أبيب كي أصل إلى القدس. ساورني شعور قويّ جداً بالانزعاج لم أشعر به من قبل، أقوى من الذي شعرت به أثناء زيارتي الأولى عام ١٩٩٢، لأنّي كنت قد أصبحت مشهوراً وسيِّئ السمعة، بسبب مهاجمتي العلنيّة لياسر عرفات والسلطة الفلسطينيّة، وانتقادي للإسرائيليين والأميركيين. وصلتُ إذًا إلى ذلك المكان، وفي الساعة التاسعة والنصف من صباح اليوم التالي بثّت إذاعة «صوت فلسطين» ـ وهي إذاعة عرفات الخاصة في فلسطين ـ برنامجًا استمرّ نصف ساعة، مكرّسًا بالكامل لشتمي ومهاجمتي. والضربة الأكثر إيلامًا، بالطبع: وصفوني بمجرّد مستشرق بسبب آرائي، وبأنّي عميل للاستخبارات المركزيّة الأميركيّة يعمل ضد الشعب الفلسطيني، إلخ. لكن بعد الصعقة والرعب لبضع دقائق، أخذتُ الموضوع على أنّه إطراء عظيم لي، فقد أقرّوا بوجودي هناك. وأمضيتُ الأسبوعين التاليين وأنا أتجوّل في فلسطين مع ابني. كنت آمل فعلاً أنّها ستكون فلسطين جديدة، لأنّ ابني انخرط بالفعل في ذلك. لكنّي أدرك أنّ الفلسطينيين يمرّون حالياً بفترة مظلمة جداً جداً. ليس في إمكانك، بسبب الإغلاقات، الذهاب من منطقة إلى أخرى. أمضينا ساعات في الأراضي [المحتلة] على الحواجز الإسرائيليّة، أوقفونا وتفحّصوا جوازات سفرنا، وطلبوا منّا الانتظار على جانب الطريق، وأموراً أخرى كهذه.

ما هي، في رأيك، إمكانات الحوار والتفاهم في ما يخصّ القضيّة الفلسطينيّة؟ كيف أثّر تفكيرك حول مستقبل الفلسطينيين في عملك الآخر، بما فيه النقد الأدبي؟

مسألة الحوار متعلّقة، على سبيل المثال، بتعدُّديّة الثقافات والعلاقات بين الثقافات. كما هي مرتبطة بالعلاقات بين الجاليات المختلفة في الولايات المتحدة، وخارج الولايات المتحدة، في أوروبا، إلخ. نحن نرى أمثلةً بلا نهاية، ليس على الحوار بين الثقافات، بل على صدام الثقافات، وقد أصاب صموئيل هانتينغتون، مع الأسف، عندما قال إنّ في إمكانها أن تكون دمويّةً جداً. عدّ أناس كثيرون ذلك مبدأ عامّاً، مثلما فعل صموئيل هانتينغتون، وقالوا إنّ الثقافات أو الحضارات اليوم مختلفة إلى حدّ كبير، بحيث علينا القبول بفكرة أنّه سيكون هنالك صدام بينها، وإنّها عاجزة عن التواصل إلاّ من خلال التعارض، بل الإبادة أحيانًا. أنا أعارض ذلك تمامًا. أعتقد أنّ تاريخ الثقافات، إذا نظرت إليه نظرةً مطوّلة، يوحي بأنّ

الثقافات ليست معزولة، بل مفتوحة على كلّ الثقافات الأخرى. ترى الحركة المحافظة الأكثر جدّيّة ممثَّلةً بخطاب أناس مثل ويليام بينيت ودينش دو سوزا وغيرهما أنّ ثمة شيئًا اسمه الثقافة الغربيّة، وهي مستقلة عن كلّ الثقافات الأخرى. هذا هراء تامّ. وغير صحيح من الناحية التاريخيّة. أنا لست تفكيكياً بما فيه الكفاية كي لا أسمح لنفسي بالقول إنّ شيئًا ما صحيح أم خاطئ. نحن نتكلّم، في هذه الحالة، عن تزييف التجربة الإنسانيّة والتاريخ الإنساني. ولذلك، يبدو لي أنّ أحد أهمّ الدوافع في الكثير من أعمالي، سواء أفي «الاستشراق» أم «مسألة فلسطين»، هو محاولة كشف الجذور التاريخيّة لصدام الثقافات من أجل تسويق إمكان الحوار بين الثقافات.

نأتي هنا إلى القسم الثاني من سؤالك: السبب الذي جعل التجربة الفلسطينيّة مهمّة جداً بالنسبة إليّ في أعمالي العلميّة والنقاشات التي لا علاقة لها بفلسطين، والتي بلورتْ رؤيا واضحة لديّ. لا أعتقد أنّه يمكن أن يكون لدى المرء فهم، كما لا أعتقد أنّ هنالك تفاهمًا بين الناس، بالمعنى المجرَّد. أعتقد أنّ على التفاهم أن يكون متجذِّرًا في التاريخ، يجب أن يكون متجذِّرًا في علاقة مستمرّة؛ وأنا ملتزم بما فيه الكفاية بكوني تلميذاً لغرامشي كي أعلم أنّ العلاقات لا تكون أبدًا متساوية، وأنّ لا وجود أبدًا للحوار المتساوي. كان إدوارد تومبسون من أوائل الذين أشاروا إلى ذلك في كتابه عام ١٩٢٦ تحت عنوان «الوجه الآخر للعملة». كان تومبسون إنكليزياً يكتب للإنكليز في أوج فترة متفجّرة جداً من التوتر الإنكليزي ـ الهندي؛ وقال: انظروا، يجب عليكم أن تدركوا أنّنا، بصفتنا، مستعمري الهند، كنّا عديمي الإحساس لا تجاه الضرر الذي ألحقناه بالهنود فقط، بل تجاه الضرر الذي ألحقه بهم وصفُنا لتلك العلاقة. أي أنّه إذا واصلنا في وصفهم بالمتوحّشين والعنيفين والهمجيين الذين يحتاجون إلى من ينظِّمهم ويربِّيهم، فسوف نشعل نار غضبهم، لأنّنا ـ كما يقول ـ تسببنا بجرح نفسيٍّ، لن يلتئم بالقوة ولا بالتفاهم بالمعنى العامّ للكلمة، بل سيزداد. ولذلك ـ يتابع العالِم قوله ـ علينا القبول بحقيقة أنّنا أخطأنا سياسياً بحقّ الهند وبحق الهنود.

ولطالما ساورني الشعور ذاته في ما يخص القضيّة الفلسطينيّة والإسرائيليّة. أي أنّي أعتقد بشدّة أنّ ما جرى للفلسطينيين مثال فظيع على ذلك. حتى يومنا هذا، يعيش خمسة وخمسون في المئة من الشعب الفلسطيني خارج الضفة الغربيّة وغزة، يعيشون كلاجئين بلا

وطن: أربعمئة ألف في لبنان، وثمانمئة ألف في سوريا، ومليون في الأردن، وآخرون في أميركا وأوروبا، مبعثرون في كلّ مكان. يشعرون بانتماء قوي جداً إلى فلسطين، رغم أنّهم يواجهون عدواً ـ إسرائيل ـ فعل بهم ما فعل، وأعطى الحقّ لكلّ الشعب اليهودي بالعودة إلى فلسطين، أو إسرائيل، ليصبحوا مواطنين وفقًا لقانون العودة، بينما ينكر ذلك الحقّ على الفلسطينيين الذين ولدوا هناك. يمكن شخصًا ولد في بولندا أو فرنسا أو نيويورك أن يصبح مواطنًا إسرائيليّاً إذا كانت والدته يهوديّة، أو إذا كانت تنطبق عليه شروط اليهوديّة. أما الفلسطيني، فيعيش كلاجئ في مخيّم على بعد خمسة عشر كيلومترًا، ولا يحقّ له أن يصبح مواطنًا، عليه أن يكون من الدرجة الثانية في البلد التي ولد فيها، في موطنه الأصلي. رغم أنّي عشت سنواتي التكوينيّة كشخص يتمتّع بامتيازات نسبيّة في ما يخصّ هذه المسألة نظرًا إلى حالة عائلتي الميسورة، ورغم أنّي لم أعان مآسي الحياة في مخيّمات اللاجئين، فقد اضطررنا إلى العيش تحت وطأة الخطاب القائل بأنّنا **نحن** سبب عدم شعور إسرائيل بالأمان، بأنّنا **نحن** الإرهابيون. كان «لوم الضحايا» عنوان كتاب نقّحته وكتبت جزءاً منه؛ ذلك هو الجرح النفسي الذي تحدَّث عنه تومبسون. لا أؤمن بأنّه من الممكن يومًا ما التوصُّل إلى مصالحة، ما لم يعترف الإسرائيليون بما فعلوه وبالثمن الذي دفعه شعب آخر مقابل إقامة مجتمعهم. لا أقول إنّ كلّ الفلسطينيين يريدون العودة إلى فلسطين، وأنا بالتأكيد لا أريد استعادة منزل عائلتي، وهو الآن مقر لما يدعى سفارة المسيحيّة الدوليّة، وهي المنظمة المسيحيّة الأكثر أصوليّةً ويمينيّةً وصهيونيّةً وموالاةً لإسرائيل في العالم أجمع. أنا منحدر من أقلّيّة مسيحيّة، لكنّي عندما رأيت ذلك المقرّ المسيحيّ، سفارة المسيحيّة الدوليّة تلك، لم أستطع دخول المنزل. طلبت منّي ابنتي أن أريهم أين ولدْت: الغرف والمكان الذي ربيت فيه. لكنِّي لم أستطع فعل ذلك. كان ذلك يفوق طاقتي. أعتقد أنّ معظم الفلسطينيين سيقولون، حسنًا، لا يمكننا استعادة فلسطين، يوجد شعب آخر هناك، إلى آخره.

لكنّنا نريد اعترافًا بأنّ شيئًا ما حصل هنا. لم يقرأ معظم الناس وثائق عمليّة السلام لأسباب بسيطة: أولاً، لأنّها غير متوافرة، وثانيًا، لأنّ الوثيقة الأخيرة مؤلفة من ٤٥٠ صفحة. ما اتفاقيّة السلام هذه التي تحتاج إلى ٤٥٠ صفحة لتحديد كيف سيتم حصر الفلسطينيين في أراضيهم الصغيرة؟ من الواضح أنّها ليست اتفاقيّة سلام. وتكمن إحدى

سماتها الأكثر غدراً، إذا عدنا إلى المثال الهنديّ، في أنّ إسرائيل تبرّئ نفسها فيها المرة تلو الأخرى، الجملة تلو الأخرى، من أيّة مسؤوليّة بخصوص ما جرى قبل أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣. هذه ليست طريقة للتعامل مع صراع. لهذا السبب لا يوجد إمكانٌ بتاتًا لحوار حقيقي، لإطار حقيقي للتفاهم، لمصالحة حقيقيّة بين ثقافتين، بين الثقافة العربيّة والإسرائيليّة في هذه الحالة. يجب أن يكون هنالك شعور ما بالمساواة، أو على الأقلّ بالتحرُّك في اتّجاه المساواة، كي تكون هنالك مصالحة.

النقطة الأخيرة التي أودّ التطرُّق إليها مهمّة لأميركا. تمحورت إحدى الأفكار التي كانت جزءًا من السياسة الخارجيّة في السبعينات ـ أنا أتحدَّث هنا كهاو ـ حول إمكان إيجاد حلول للصراعات. وقد شاركتُ في بعض النشاطات المتعلِّقة بذلك، إلى أن شعرتُ بالاشمئزاز، وانسحبت. أعتقد أنّها كانت شديدة المكر. لكنّ الفكرة كانت أن نجمع الأطراف المتصارعة معًا. فعلوا ذلك في حالة أيرلندا الشماليّة، ومع الأحزاب في أيرلندا الشماليّة، وفي حالة جنوب إفريقيا، ويوغسلافيا السابقة. يجمعونهم معًا ويحاولوا إقناعهم بالحديث مع بعضهم بعضًا، وكأنّ الصراع أساسه سوء تفاهم: أي أنت لا تفهمني، وأنا لا أفهمك. أذكر رجلاً كان معي أثناء الدراسات العليا، وكان يعمل في وزارة الخارجيّة، في مجال الحلول النفسيّة للصراعات، على ما يبدو. كتب مقالةً بعنوان «السياسة الخارجيّة وفقًا لفرويد». أي أنّ المسألة مسألة أمراض عصبيّة يعانيها هؤلاء الناس، وعلى الشخص الأضعف أن يتأقلم نفسياً أكثر من الآخر. ذلك هراء تامّ. ليست تلك الطريقة التي يتمّ بها الخروج من صراع كهذا. عليك التعامل فعليّاً مع مصدر الصراع الحقيقي. المسألة مسألة سلطة. ولا أعتقد أنّ ذلك ممكن ما لم تتمكّن الضحية من نقل النقاش، نوعًا ما، إلى قلب الشخص الذي يقمع الضحية، لأنّ هنالك أموراً كثيرة تعزلنا عن الواقع.

قد تكون هذه فرصة جيِّدة لفتح المجال أمام الجمهور لطرح الأسئلة.

سؤال من الجمهور: ما هو مكان العامل الاقتصادي في قضيتكم في ما يخص توزيع المصادر على المستوى العالمي؟

دعني أبدأ بالوضع الفلسطيني/ الإسرائيلي. الترتيبات الاقتصاديّة التي تمّ الاتفاق عليها ـ وأنا أتحدَّث بشكل عام هنا نظراً إلى أنّ ضيق الوقت لا يسمح بالخوض في التفاصيل ـ تجعل

الفلسطينيين أكثر اعتماداً على الإسرائيليين من الناحية الاقتصاديّة. يعني هذا أنّه كلّما برز مبرّر ما لمعاقبة الفلسطينيين، كما حدث بعد تفجيرات الحافلات وما إلى ذلك في شباط (فبراير) وآذار (مارس)، يمكن إسرائيل أن تغلق الحدود. أصبحت نسبة البطالة ٧٠ في المئة. يذهب حوالى ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف شخص للعمل في إسرائيل الآن، بينما كان عددهم في السابق حوالى ثمانين ألفًا أو مئة ألف؛ يقطعون المعبر من غزة إلى إسرائيل حيث يعملون عمالاً يوميين ـ عبيداً فعليّاً ـ لكنّهم كانوا يعملون على الأقل. بإمكانكم أن تتخيَّلوا الوضع الآن. وهذا جزء من الاتّفاق. سأعطيكم مثالاً آخر على كيفية عمل الاتّفاق الاقتصادي. لا يوجد تواصل بين الأراضي [الفلسطينيّة]، أي أنّك إذا كنت تعيش في غزة وتريد تصدير البندورة إلى منطقة أخرى من مناطق الحكم الذاتي الفلسطيني ـ إلى أريحا على سبيل المثال، وهي مدينة أخرى أقيم فيها حكم ذاتي ـ فسيكون عليك أن تقطع ٦٠ أو ٦٥ ميلاً من الأراضي الإسرائيليّة. إذًا، تجري الأمور هكذا: تأتي بخضرك إلى المعبر، عليك أن تنزلها من الشاحنة، يمكن [الإسرائيليين] أن يفتِّشوها للتأكُّد من عدم وجود قنابل فيها أو أيّ شيء آخر، ثم يتمّ تحميلها من جديد على شاحنة أخرى تسير بها على الأراضي الإسرائيليّة، ثم تصل إلى أريحا، يتمّ تفريغها مرة أخرى وتحميلها على شاحنة جديدة، ثم تدخل إلى أريحا. أنا أتحدَّث هنا عن شاحنة واحدة، لكن دعنا نفترض أنّه في الظروف العادية يوجد تجارة كثيفة بين غزة وأريحا، أو بين نابلس ورام الله؛ قد تبقى شاحنتك عالقةً ثلاثة أيام على الحدود بانتظار أن يفتشها الجنود الإسرائيليون، وأن يتمّ تفريغها وتعبئتها على شاحنة جديدة. تكون البندورة قد فسدت، بخاصّة في الصيف. اتَّضح أنّ تكلفة الاستيراد إلى أريحا من الخارج، من الأردن بل من إسبانيا أيضًا، أقل من كلفة الاستيراد من غزة. يؤدِّي الاقتصاد، إذًا، دوراً يجعل المصالحة غير ممكنة، لأنّ الانفصال بين مستويات السلطة والميزات الاقتصاديّة ضخم جداً. إنّه جزء من القانون. هنالك أمثلة مشابهة في عمل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في بلدان مثل مصر حيث الهدف هو تجريد الحكومة فوراً من القطاع العامّ، وتعزيز الخصخصة، وفتح السوق كلّيّاً، كي تتمكَّن الشركات العالميّة من استغلاله. يجلبون الآلات من أجل صناعة القمصان، وسوف يصنِّعونها هنا لأنّ التكلفة أقل، ومن ثم يشحنون القمصان إلى الولايات المتحدة أو فرنسا. وإذا ظهر إمكان للتصنيع بتكلفة أقلّ، في إندونيسيا على سبيل المثال، تُقفل المصانع وتذهب

الآلات إلى إندونيسيا. هنالك سيطرة تامّة على السوق. لكن ما يُنتَج فعلياً هو مجموعة من الحقائق، لأنّ السوق مربحة بالنسبة إلى أصحاب رؤوس الأموال والسلطة، القادرين على التواجد والتحرُّك على حساب السكان الأصليين، المتخلفين، إلخ.، على حساب الطبقة العاملة والفلاحين، وما إلى ذلك، الذين لا ملاذ لهم. وأعتقد أنّ ذلك جزء أساسي من الخطاب الاقتصادي للاقتصاد العالمي. يبدو لي أنّ ذلك قد يؤدِّي إلى كارثة، قد تكون العواقب ممثلة بأمور مثل الجوع والمرض والانفجار السكانيّ. في الجزء الذي أنا منه من العالم، ثمة مشكلة ضخمة لا يتمّ النظر إليها أبدًا بهذه الطريقة، ألا وهي تطوُّر الأصوليّة. نتحدّث عنها هنا وكأنّها مجرّد مسألة الإيرانيين والسوريين وأولئك الإرهابيين المسعورين المجانين. لكن يمكنني القول إنّ ظهور [حركة] «حماس» في الأراضي المحتلة، مثلاً، متعلِّق على نحو كبير بنتائج عملية السلام، بنتائج الانتفاضة، بنتائج الاحتلال. تسعون في المئة مما تفعله حماس لا ينتج الإرهاب فعليّاً، بل يوفّر فرصًا اقتصاديّة من خلال التعليم وغيره، من خلال رياض الأطفال وتوفير الطعام، أي الأمور التي لا تستطيع أو لا تريد السلطة أن توفرها. هكذا تتطوَّر الأصوليّة الإسلاميّة. تبدأ كاحتجاج، ثم تعيش حياةً مستقلّة. يبدو أنّها وفرت فرصًا، حيث كانت هناك معوِّقات وركود سياسي، حيث لم يكن لديك كمواطن أيّة إمكانيات.

سؤال من الجمهور: كيف ترى الوضع في الجزائر؟ الكثيرون منّا مهتمُّون بالصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني، لكن ماذا عن الجزائر، حيث انخراط الناس واهتمامهم أقلّ؟ عندما تتحدّث عن الحوار، ما نوع الحوار الذي تتخيله في حالة كهذه؟

أعتقد حاليًا أنّ الحوار في الجزائر غير مرجَّح البتة، بل ويكاد يكون محكومًا عليه بالفشل. ثمة ديالكتيك تاريخي، بالطبع، في الجزائر، وهو واضح للعيان. ثمة ضمور في جبهة التحرير الوطنيّة، وتضخُّم في البيروقراطيّة. هذا نمط نموذجي للعالم الثالث الذي تؤدّي أوروبا دورًا فيه. هنالك أيضًا العلاقة بين فرنسا والجزائر بعد عام ١٩٦٢، وهي علاقة تكاملية. والجزائر، التي يوجد لديها نفط، والتي كانت في فترة من الفترات مصدِّرًا مهمّاً للقمح والفاكهة والخضر، باتت الآن مستوردًا مهمّاً لها. إذًا، هنالك انحراف اقتصاديّ عائد جزئيّاً إلى الضغوط من قبل فرنسا والشمال. ويعود جزئيّاً إلى تعسُّف البيروقراطيّة ودولة الحزب الواحد التي تنتج ـ على الطريقة الماركسيّة أو الهيغليّة الكلاسيكيّة ـ نقيضَها المتمثِّل

بجبهة الإنقاذ الإسلاميّة. تفوز الجبهة في الانتخابات، فتتحرك الحكومة ضدها، فيظهر وضع استقطابي، بل وتنشب حرب تعتبر قتل أكبر عدد من الناس فيها من مستلزمات الساعة. وهنالك القوة الثالثة التي تشعر بالحيرة تجاه انتماءاتها. لديك الإسلاميون من جهة، والحكومة من جهة أخرى، ولديك القوة الثالثة في الوسط، وهي تحتوي على قتلة يريدون العيش على حساب الطرفين الآخرين في الجزائر. لا تتحدَّث الصحافة كثيراً عن ذلك، فلها مصلحة في إدامة الصراع. النتيجة هي جالية جد كبيرة في المنفى. ولديك شعب يعيش في حالة رعب، حيث شُنّت حرب على الصحافيين. ومجدّدًا، ليس الإسلاميون والحكومة وحدهم من شنّها، بل أيضًا قوة أخرى في الوسط، تستفزّ العناصر الخبيثة في الجيش، والجبهة الإسلاميّة، التي لها مصلحة في استمرار ذلك. الوضع استقطابي جداً ومشحون جداً، بحيث يمكن أن يكون للشتات دور أهمّ مما يُعتقد. وينطبق هذا، في رأيي، على الوضع الفلسطيني/ الإسرائيلي. أي أنّ دور الحوار داخل الجزائر مستحيل الآن. لكنّي أعتقد أنّ الحوار قد يكون ممكنًا بين الأحزاب في أمكنة مثل فرنسا أو ألمانيا أو إيطاليا، حيث توجد جاليات جزائريّة منفية أو في الشتات. وعودةً إلى فكرة قوى حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة، ربما في الإمكان تحقيق نوع من الحضور الدولي، ما يبرِّد الأمور، ويجعل الحوار داخل الجزائر نفسها ممكنًا في وقت لاحق. لكنّي أعتقد أنّ الإطار العام متصدِّع ومشحون جداً في ظلّ الظروف الحالية، بحيث لا يسع المرء إلاّ أن يكون متشائمًا جداً بخصوصه.

سؤال من الجمهور: ماذا عن قانون مكافحة الإرهاب؟ لماذا يطالب به كلّ من الديمقراطيين والجمهوريين، الأغلبية في كلا الحزبين، برأيك؟

أعتقد أنّ هنالك هستيريا عامة، وهي مثال على كيف يعيش مفهوم كـ «إرهابي» حياةً خاصّةً به، ويهيمن على الحياة بأسلوب يكاد أن يكون على نمط أورويل. أعتقد أنّ نهاية الحرب الباردة كان لها علاقة بذلك. كان في الإمكان التفكير من منطلق الـ «نحن» مقابل الـ «هم». في السابق كان ذلك: «نحن» مقابل «الشيوعيين». أما الآن فهو «نحن» مقابل «الإرهابيين».

سؤال من الجمهور: كيف يؤثِّر ذلك في فلسطين ولبنان؟

لا أريد الدخول في التشعُّبات التي تم الحديث عنها كثيراً في الصحافة حول التأثير المحلي داخل الولايات المتحدة في الحريات المدنيّة وأخطار التعسُّف بشتّى أشكاله. لكن، انظروا إلى العواقب على المستوى الدولي في ظلّ الخطاب البلاغي لمؤتمر شرم الشيخ، مثلاً، الذي عُقد بعد التفجيرات في إسرائيل مباشرة. يساورني خوف من تصاعد الضغط حاليًا على إيران، بقيادة الولايات المتحدة وإسرائيل. صدرت تصريحات تهديديّة جداً لنائب وزير الخارجيّة الإسرائيليّة أخيراً، لم يتمّ التعليق عليها في الصحافة في هذا البلد، ما يوحي أنّ الإسرائيليين والأميركيين قد يوجهون ضربة لإيران، لأنّ إيران عُدَّتْ مركزاً للإرهاب. يسهل التعامل مع الإرهاب، كما قال بيريس في شرم الشيخ، إذا كان لديه صندوق بريد وعنوان ووجه واسم، وفي هذه الحالة فإنّه إيران. يخيفني هنا لأنّه يوحي أنّك تستطيع أن تنعت أيّاً كان بالإرهابي وتطارده على المستوى المحلّيّ. لكنّك، إذا فعلتَ ذلك على المستوى الدولي، يصبح احتمال الحرب وارداً أكثر، خصوصًا إذا كانت لديك القدرة على ذلك. لاحظتُ قبل بضعة أيام على [البرنامج التلفزيوني] «سي - سبان» أنّ كلمة الوزير بيرّي أمام منظمة يهوديّة كبيرة كانت كليّاً في هذا الإطار. تحدّث عن الحاجة إلى ضربة وقائية، وعقاب، وتحدّث عن أسلحة الدمار الشامل، وبخاصة في سياق احتمال استخدامها من قبل «الدول الإرهابيّة». وقد رسم سيناريو مخيفًا، أعتقد أنّه فتح الأبواب أمام أساليب جديدة للتفكير حول الصراعات، وفرص الصراع، من خلال خلق الأعداء في المستقبل. وهذه مسألة علينا أن نكون حذرين تجاهها، في رأيي.

سؤال من الجمهور: أوحيتَ أنّ العلاقة بين الثقافات تعارضيّة تاريخيًا.

نعم، هنالك تعارضات، لكنّها ليست تعارضيّة فقط. هنالك استعارة وتشارك.

سؤال من الجمهور: ما هو فهمك لطبيعة العداء بين الفلسطينيين والإسرائيليين، هل العلاقة بين الثقافتين تكامليّة نوعًا ما؟

حسنًا، أعتقد أنّ على المرء مقاومة استخدام عبارات مثل «إنّها مسألة قديمة»، و«تعود إلى زمن بعيد». يجب العمل ضدّ فكرة أنّ المسألة خَلْقيّة، أو أنّها متجذِّرة في تقاليد هاتين الثقافتين - أي، كما أنّ العداء طالما كان موجوداً بين الفرنسيين والبريطانيين، فهو موجود

بالطريقة ذاتها بين العرب واليهود. أعتقد أنّه لا أساس من الصحة لذلك. يمكن المرء أن يُظهر، في حالة **معظم** الصراعات، أنّ هنالك أسبابًا تاريخيّة، أسبابًا حقيقيّة للصراع لم تكن موجودة بالحدة ذاتها من قبل، وأنّ في إمكانك رؤية أوقات ما كانت لتنطبق عليها تلك الأسباب لو تمّت معالجة مصادر تلك الصراعات. وينطبق ذلك على الوضع هنا. من الخطإ الحديث عنه في سياق «عرب ويهود». لطالما رفضتُ المعادلة تلك، لأنّي أعتقد أنّ المسألة مسألة «فلسطينيين» و«إسرائيليين»، أو «فلسطينيين» و«صهيونيين» قبل قيام إسرائيل. وفي إمكان المرء الحديث عن رؤية مهيمنة توحي أنّ «هذا هو الوطن اليهودي، وعلينا الذهاب إلى هناك وأن نأخذه ونعمّر عليه، لأنّنا تعرَّضنا للملاحقة»، وهذا صحيح بعض الشيء. المشكلة الوحيدة أنّه لطالما كان أناس آخرون هناك. والمثير للاهتمام ـ ويمكننا رؤية ذلك في أطر أخرى أيضًا، بين اليونان ومقدونيا، مثلاً، أو بين اليونان وتركيا، بين الشمال والجنوب في أيرلندا ـ إنّه صراع متجذّر في تجربة استيلاء محدَّدة، أو لنسمِّها عدم مساواة في السلطة، حيث أخذ طرف، بينما أجبِر الطرف الآخر على الاستسلام.

ويتمّ تحويل ذلك وتعقيده من قبل صراع الصور في الصحافة. وأعتقد أنّ في الإمكان معالجة تلك المسائل بالمواجهة، أو على الأقل بتحليل مصدر تلك الصور، وكيف تستثني «الآخر» وتهينه وتنتقص منه وتجعله يبدو شرّيرًا أو غير إنساني. لاحظوا أنّي لا أقول إنّ الإسرائيليين يفعلون ذلك أكثر من الفلسطينيين، أو أنّ الفلسطينيين يفعلون ذلك أكثر. كل ما أقوله هو أنّ تلك هي سماته العامة. لكنّي أودّ بطريقة ما مقاومة فكرة أنّ تلك صراعات راديكاليّة وغريزيّة إلى حدّ يجعلها غير قابلة للحلّ. أعتقد أنّه يجب النظر إليها ـ كما قلتُ على الدوام ـ على أنّها تاريخيّة، وجوديّة، متجذِّرة في التاريخ حيث كان الكلّ يرفض الاعتراف بالآخر. وهنا تكمن المشكلة: في الاعتراف، لكن ليس بشكل مجرّد، بل بشكل مرتبط بالعمل السياسي وبالأشكال السياسيّة.

حوار مع غاوري فيزواناثان،

جامعة كولغيت،

هاملتون، نيويورك، ١٩٩٦

- ١٣ -
لطالما تعلّمتُ أثناء الدرس

أثناء زيارتي الأولى للهند عام ١٩٩٧، كان مرضي قد اشتدّ بسبب مضاعفات العلاج الكيميائي لسرطان الدم. لكنّي كنت مبتهجًا من الترحيب المتواصل الواضح في كلّ مكان أزوره، بخاصّة بين الطلبة والأساتذة والصحافيين. نادرًا ما شعرتُ بتفاعلٍ على هذا المستوى العالي وأجريتُ نقاشًا متحمّسًا إلى هذا الحدّ.

إدوارد سعيد

***

لعلّك كنتَ أستاذًا طول حياتك، لكنّك أيضًا كاتبٌ غزير الإنتاج وناشط فعّال. كيف توفّق بين كلّ هذه الهويات؟ ما معنى كونك أستاذًا بالنسبة إليك؟ في أيّ دور تشعر بالراحة أكثر؟

في دور الأستاذ، على الأرجح. فأنا أدرّس منذ أربعين عامًا تقريبًا. ولطالما تعلّمتُ أثناء الدروس نفسها. أفتقد لشيء ما عندما أقرأ وأفكّر من دون وجود طلاب. لذلك، طالما عددتُ دروسي لا روتينًا مفروضًا عليّ القيام به، بل تجربة بحث واستكشاف. وأعتمد كثيرًا جدًّا على ردّات فعل طلابي. في الأيام الأولى، عندما بدأتُ التدريس، كنتُ أفرط في التحضير، كنتُ أخطط لكل ثانية من الدرس. في ما بعد، نظرًا إلى أنّ طلابي في [جامعة] كولومبيا كانوا استثنائيّين، اكتشفتُ أن تعليقات الطلاب يمكنها أن تحفّز أفكارًا ونقاشاتٍ لم أكن أتوقّعها مسبقًا. وفي كثير من الأحيان كان ذلك يجد مكانه في كتاباتي.

لطالما ركّزتَ على مشكلات العالم العربي وفلسطين بشكل خاصّ. لكن كونك منفيًّا، هل شعرتَ يومًا بأنّك تخاطب فراغًا؟ ما مدى اهتمام طلابك، على سبيل المثال، بالقضايا التي تهمّك أكثر من غيرها؟

في البداية، كنتُ أشعر بالتأكيد بأنّي أخاطب طلابي فقط. في ما بعد، مع بداية كتاباتي السياسيّة، أدركتُ وجود جمهور أكبر. لكن ليس بين طلابي. لم أستخدم يومًا صفوفي للحديث عن النشاط السياسي كالذي أمارسه أنا. التزمتُ بحذر كبير بفكرة أنّ الصف مكان مقدَّس إلى درجة ما. لكن كلّما ازدادت كتاباتي ازداد إدراكي بأنّه يمكن المرء أن يجد جمهوراً من خلال الكتابة، خصوصًا في ما يخصّ القضيّة الفلسطينيّة. نظراً إلى ندرة المتحدِّثين، تمكّنتُ من إيجاد جمهور يصغي إلى ما أقوله، وازداد الجمهور اتّساعًا. منذ بداية التسعينات وأنا أكتب عمودين شهرياً في إحدى الصحف العربيّة، وهذا هو الشكل الأخير لذلك النشاط. لديّ الآن، وللمرة الأولى، قرّاء عرب منتظمون، وهذا مهمّ جداً بالنسبة إليّ. كثيراً ما تُترجم أعمالي إلى لغات مختلفة عديدة، وأنا أزور بلدانًا وأمكنةً حيث استيعاب كتاباتي والجدل حولها مختلف إلى درجة تدهشني على الدوام. لكنّي لم أشعر يومًا بأنّي أتحدَّث إلى فراغ. أعتقد أنّني أحظى بجمهور في الجامعات والجمعيّات الأكاديميّة والمجموعات المهنيّة وبين الناشطين. هذا الجمهور محفّز جداً، وأنا أحبّ النقاش.

ترك عملك في مجال الاستشراق أثراً عميقًا في كتابة تاريخ الهند. لكن، هل أثّر عملك في المؤرّخين في العالم العربي؟

مع الأسف، لم يكن استيعاب عملي في العالم العربي فعلياً بالعمق الذي كان عليه في الأماكن الأخرى. يُنظر إليّ في العالم العربي على أنّي مدافع عن الإسلام ضدّ شرور الغرب. وهذا كاريكاتور. الناحية النظريّة، التي يشاركني فيها المثقفون الهنود، مثلاً، والأوروبيون أو اليابانيون غير موجودة هنا. لا يوجد اهتمام كبير في العالم العربي بأيّة مادة غير متعلّقة بهم مباشرةً.

رغم ذلك، هنالك وعي تاريخي جديد يظهر ببطء، ونوع النقد الذي قمتُ به يمسّ معظم الناس. عُقد مؤتمر في تموز (يوليو) الماضي في بيروت مكرَّس لعملي ـ وأعتقد أنّه كان الأوّل من نوعه في العالم العربي. كان تحت عنوان «نحو ثقافة نقديّة». لكنّ ذلك مثال صغير

جداً. الحياة الثقافيّة العربيّة في حالة سبات واختناق سياسي ولامبالاة فكريّة. لذلك أعتقد أنّ التغيير سيأتي فعليّاً مع المثقفين العرب الأكثر شبابًا الموجودين في الشتات.

تلقّيتَ تعليمك في مؤسسات تقليديّة ونخبويّة. كيف تطوّرتَ من خلفيّة كهذه لتصبح مثقفًا معاديًا للمؤسساتيّة؟

انظر، لطالما كانت خلفيّتي متناقضة. قبل مجيئي إلى الولايات المتحدة، تلقّيتُ تعليمًا كولونياليّاً، وكنت أشعر بأنّي خارج المكان. كان هنالك عدم تطابق بين ما أشعر أنّه أنا وبين ذلك النوع من التعليم. لذلك، طالما شعرتُ بأنّي أتلقّى نوعين من التعليم - تعليمًا تقليديّاً في المدرسة وتعليمًا ذاتياً يرضي الذات الأخرى المستثناة. ولّد ذلك على الدوام تقريبًا تمرُّدًا من نوع أو آخر. لطالما نُظر إليّ في المدرسة على أنّي أذكى وأشطر من أن أطرد، لكن غير ملتزم بالتقاليد بحيث لا يمكن اعتباري تلميذًا ممتازًا جديرًا بجائزة. في النهاية، طُردتُ من المدرسة في الخامسة عشرة من العمر بسبب انخراطي في السياسة، فأرسلتُ إلى مدارس نخبويّة في أميركا. وهناك بدأ كلّ شيء من جديد. لم أوطّد علاقات صداقة حميمة طوال السنوات الإحدى عشرة التي قضيتها طالبًا.

حينما تكتب، لمن تكتب؟ لنفسك أم للمثقفين الآخرين، لصانعي السياسة، للناشطين، لمن؟

في معظم الأحيان لا أكتب لشخص ما، بل بمناسبة ما. أنا لا أتوجّه بالتأكيد إلى صانعي السياسة. فأنا في أميركا أعَدُّ فعليّاً خارج الإجماع. قرّائي عادةً أناس يساريّون خارج الإجماع أيضًا ويبحثون عن بدائل للنظرة العالميّة السائدة. في ما يخصّ القرّاء العرب، أحاول توسيع الدائرة قدر الإمكان، لأنّي أشعر أنّي أحاول تغيير وجهات النظر. لكنّي أكتب لنفسي أيضًا. مذكراتي التي أنا في صدد كتابتها حاليّاً، على سبيل المثال، هي فعلاً بحث عن زمن مفقود، وكتاباتي عن الموسيقى تشبع اهتمامي الطويل الأمد بهذه القضايا.

يدّعي بعضهم أنّ مسار توثيق تاريخ الهند تغيَّر تحت تأثيرك. يعار حاليًّا للصور الأدبيّة والجماليّة للحكم الكولونيالي اهتمام أكبر ممّا يُعار للهيمنة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، مثلاً. ما ردّك على ذلك؟

آمل ألاّ يكون كذلك. أنا لا شيء من دون القاعدة التاريخيّة. لطالما قلتُ إنّ دراسة الأدب هي في الأساس علم تاريخي. لا جدوى من فصل أحدهما عن الآخر. هنالك توتُّر

دائم بين عالم الجماليّة وعالم الحركة التاريخيّة، وأنا مهتمّ بتفسيره. لطالما مقتُّ نسج الفخاخ النظريّة. لكن ليس في وسع المرء التغاضي عمّا هو نظري وجمالي - إنّهما من المكوِّنات المهمّة للتجربة الإنسانيّة. آرائي تضمّ أكثر مما تستثني. لا أنظر إلى دراسة الأدب أو التاريخ على أنّهما منفصلان أو متنافسان؛ إنّهما يدعمان بعضهما بعضًا. تشمل عمليّة الكتابة ككل، سواء أفي الأدب كانت أم في التاريخ، تمحيص الدلائل للوصول في النهاية إلى ترجمات. أجد من المدهش، بل من الحمق أن أُفهم على أنّي أزحتُ دراسةَ التاريخ عن مسارها.

هل كان التعليم في يوم من الأيّام جزءًا من برنامجك السياسيّ؟

في فترة من الفترات كنت شديد الارتباط بذلك. كان هنالك مشروع بين ١٩٧٧ و١٩٨٢ لإنشاء جامعة مفتوحة في فلسطين. طُلب منّي أن أحضِّر منهاج العلوم الإنسانيّة. اهتممتُ جداً بوضع نظام شامل وإبداعيٍّ لطلاّب جامعيين خاضوا تجربةً مميزة، تجربة كونهم فلسطينيين. لطالما نُظر إليَّ على أنّي معاد للإمبرياليّة وتحرُّريٌّ يحاول غرس المعرفة من خلال الاستكشاف لا الحفظ. صعقتُ تمامًا عندما انتُقدت مقترحاتي بشدّة. كان هنالك إجماع عامٌّ على أنّ التعليم لدينا يجب أن يكون شكلاً من أشكال إثبات الذات، ما هو مناقض لاهتماماتي.

عمومًا، أحاول، من خلال التلفزيون وبرامج الأخبار المعدّة مسبقًا وغيرها، الحديث عن قضايا التعليم، عن تطوير وعي نقديّ، عن التعليم كشكل من أشكال مقاومة غزو العقل. أشعر أنّي مستمرّ في ذلك.

وأخيرًا، أقضي دائمًا جزءًا من كلّ سنة في أحد البلدان العربيّة، حيث أمضي وقتًا في إحدى الجامعات أتفاعل فيه مع الطلاب، محاولاً تحفيز نوع من النقاش والجدل لا يحظون به عادةً. ثمة فضول هائل وحماس وطاقة فكريّة محضة يفيض بها الطلبة حيثما تذهب في العالم العربي، وقد أثّرت فيَّ جداً. لكنّها غير مرئيّة إلا بعد أن تمسح عنها غبار الهوية الجماعيّة المفروضة عليها من قبل البيئة: التلفزيون، الحكومة، الخطاب السياسي البلاغي. أعدّ تلك الصفات قيّمة جداً ومرضية للذات.

حوار مع دامايانتي داتا،

الـ «تلغراف»،

كالكوتا، الهند، ١٩٩٧

الجزء الثاني

العِلم ومذهب الفعّاليّة

ـ ١٤ ـ

هل تستطيع دولتان عربيّة وعبريّة التعايش؟

إنّ منظمتك، منظمة التحرير الفلسطينيّة، مبعثرةٌ في كل أنحاء الشرق الأوسط، والمخيّمات في لبنان محاصرةٌ مجدَّدًا، وإسحاق شامير هو رئيس وزراء إسرائيل. هل كانت الأمور يومًا أسوأ مما هي عليه الآن بالنسبة إلى الفلسطينيين؟

نعم، أعتقد أنها كانت أسوأ. قبل نهاية الستينات، عندما كان الفلسطينيون مدفونين تحت ركامٍ كبير ومنسيّين، كان هنالك شعورٌ باليأس التامّ.

أنتم معزولون أكثر من أيّ وقتٍ مضى عن العالم العربي.

نعم. الدول العربيّة لم تكن يومًا معاديةً لنا علنًا أكثر مما هي الآن، وأنا لا أتحدَّث فقط عن منظمة التحرير الفلسطينيّة. من السهل القول إنّهم لا يحبُّون المنظمة ـ هذا هو الموقف السوري ـ لكن في مصر على كلّ فلسطينيّ أن يجدِّد إقامته كلّ ستة أشهر؛ في تونس لا يستطيع الفلسطيني دخول البلاد وإن كان يحمل جواز سفر أميركيّاً.

انظر! أيُّ منظمة بلا قاعدة جغرافيّة عليها أن تواجه دولةً عربيّة أو أخرى. تثير الوطنيّة الفلسطينيّة قلقَ جميع الأنظمة في المنطقة، وأكبر مخاوف تلك الأنظمة هو تخلِّي الأميركيين عنها. لذلك سيواجه الاستقلال الفلسطيني سلسلةً من التهجُّمات القاسية. خُلعت القفّازات، لا شكَّ في ذلك. ولا يعني هذا أنّنا بلا خطيئة، أو أنّنا رائعون. إنّنا مشكلة. إنّنا إزعاج!!

وتعتقد أنه في إمكان دولتين عربيّة وعبريّة أن تتعايشا؟

نعم، بالتأكيد.

لكن، إذا رفض الإسرائيليون قرار الأمم المتحدة ٢٤٢ (الذي يدعو أيضًا إلى إعادة الأراضي التي احتلتها اسرائيل عام ١٩٦٧ مقابل السلام مع الدول العربيّة المجاورة)، فكيف يمكنهم مجرّد القبول بدولةٍ فلسطينيّة؟

سيتطلَّب الأمرُ الكثيرَ من الوقت. لا يتوقّع أيٌّ من الفلسطينيين أن تفرّط الولايات المتحدة أو إسرائيل بشيء ما. لكنّهما سيفعلان ذلك مع ارتفاع ثمن الإبقاء على شعب بأكمله رهينةً... نحن نتحدَّث عن شعب ذي تاريخ حقيقيٍّ من العذاب والقمع، لذلك فالبعد الأيديولوجي مهمٌّ. وبالنسبة إلى العديد من الإسرائيليين، المسألة إمّا مسألة صراعٍ طويل وبلا نهاية أو محاولةٌ للتوصُّل إلى نوعٍ من التكيُّف. وإلاّ، فكلانا مصيره الهلاك.

لماذا لا تنبذون الإرهاب بشكل نهائيٍّ وحاسم؟

نحن لسنا في وضع يتيح لنا نبذ أيّ شيء يؤكّد وضعَنا كإرهابيّين أساسًا، وهو ما يحاول الإسرائيليون إقناع العالم به منذ منتصف السبعينات، أي أنّ كلّ أعمال المقاومة الفلسطينيّة أعمالٌ إرهابيّة. إنّه رياء وقح، إنها كذبة من قبل دولة تأمر طيّاريها بإلقاء القذائف على مخيّمات للاجئين عن ارتفاع عشرة آلاف قدم.

ومع ذلك...

ومع ذلك، إنّي أحدّثك عن الصورة. الصحافة هي التي تشكّل الصور، وأنت تعلم، مثلما أعلم أنا، أنّك غير مهتمّ بتغطية **الفجر** [جريدة عربيّة تصدر في القدس]، لكنّك تغطّي هجومات عشوائيّة يقوم بها أفرادٌ يحاولون تفجير حافلة في إسرائيل. هل قمتَ يومًا بعدّ القتلى فعليّاً؟ هل فعلتَ ذلك؟ ألديك فكرة عن التفاوت بين عدد القتلى الإسرائيليين والفلسطينيين؟ أعني أنّنا نتحدّث عن المئات مقابل الواحد. إذًا!؟ ومتى تخلّى أحدٌ عن الإرهاب في الشرق الأوسط؟

لماذا تعتقد أنّكم تجدون صعوبةً كبيرة إلى هذا الحدّ في إقناع أي أحد بكلّ هذا؟

لأنّنا شعبٌ غير غربيّ، ومن حضارة كانت دائمًا في صراع مع الغرب. ولطالما كان العالم الإسلامي منافسًا تاريخيّاً، ولم يستسلم أبدًا. المسألة التي لا يفهمها الناس هي: لماذا تتذمَّرون أيها الفلسطينيون؟ لماذا لا تغادرون؟ انسوا الموضوع. لكنّنا لا نفعل.

ربما يفوتكم الوقت.

قالوا ذلك قبل خمسة أعوام ـ الساعة الصفر. في الحقيقة، كلّ إسرائيليّ يدرك أنّه ليس لهم خيار عسكريّ معنا. ما الذي سيفعلونه؟ هل سيقتلون الجميع؟ لذلك يقول بعضنا: لنتابع النضال. ونردِّد: سنعيش معكم. وسنكون ظلّهم في كل ما يفعلونه.

والإرهاب وسيلةٌ لفعل ذلك.

أنا ضد الإرهاب ـ إنّه عشوائيٌّ ومخيف. والتخطيط لوضع قنبلة على متن طائرة، أنا ضد ذلك كليًا. لكنِّي أتحدَّث عن المقاومة داخل الأراضي المحتلة [في الضفة الغربيّة وقطاع غزة]. بالأمس قال شامير مجدَّدًا: لسنا معنيين بالتخلِّي عنها.

يبدو واضحًا جداً أنّ الإسرائيليين لن يتخلّوا عنها.

وكان ذلك بالغ الوضوح في الجزائر. وكَم سنة استمر القتال؟ ١٣٠ سنة؟ ثم استسلموا.

أنت تريد رؤية دولتين مستقلّتين.

مستقلّتين أو مترابطتين؛ على ألاّ تكونا مُحكمتي الإغلاق. أعتقد ذلك.

...كيف ستقنعهم (بمشاركة السيادة) إذًا؟

ليس عليَّ فعل ذلك. لأنّهم يعون تمامًا البديل: حالة حصار دائم، وأن يسلّموا أنفسهم والأجيال القادمة لحرب بلا نهاية. الخيار هو التسوية والصلح والتجزئة. إنّه لمن البديهي لطفلٍ عمره ثلاث سنوات أنّ البديل هو حالة حربٍ دائمة حيث مصيرُ واحدٍ من الشعبين أن يكونَ قاطع الحطب والساقي معًا.

إسرائيليون كثر مصرّون تمامًا على عدم التخلّي عن أرضهم.

ليس عليهم أن يفعلوا ذلك. يمكنهم البقاء. هنالك حوالى خمسين ألف يهوديّ في الضفة الغربيّة ـ وسبعمائة ألف عربي داخل اسرائيل وهم مواطنون. هنالك حالات حيث أعداد قليلة من شعبٍ ما تعيش على أراضي دولٍ مجاورة والعكس. تلك ليست القضية؛ السيادة هي القضية.

وأنت تقبل بالسيادة الإسرائيليّة على الأراضي المتبقّية؟

أقبلها لأنّي أعدّها واقعًا. أعدّها أيضًا نتيجة التاريخ المأساوي جداً للشعب اليهودي. لكن قبل كلّ شيء، أنا لا أؤمن بسياسة طرد الشعوب... يجب العثور على طريقة للمشاركة...

قل لي. لماذا عندما تتمّ مناقشة مسألة الفلسطينيين أو خلال إجراء مقابلات معهم، لماذا تكون الصيغة دائمًا خصوميّة؟

لأنّ الصورة المطبوعة هي صورة شعب يشكّل العنفُ تكتيكَه الأساسي. وأنت تعلم أنّ تلك صورة نمطيّة، و«كليشيه» صحافي. ولذلك فإنّ نصف نقاشنا حول الإرهاب رغم أنّه ليس حديث الساعة.

قبل أسبوعين، كنتُ أشاهد الأخبار على التلفاز مع ابني وهو في الرابعة عشرة من العمر، وقال: «أصبح نظام الفصل العنصري (Apartheid) موضة، أليس كذلك؟ متى سنصبح نحن الموضة؟« ثم توقّف قليلاً وأضاف: «يبدو أنّنا لن نصبح كذلك أبدًا». أعتقد أنّ جميعنا يعلم ذلك.

بالنسبة إلى العديد من اليهود المسألة مسألة «لن نعود مجدّدًا أبدًا».

وجزء من مهمّتنا أن نوعّيهم إلى أنّنا لا نتكلّم على تكرار تجربة الحرب العالميّة الثانية.

في غضون ذلك، عقارب الساعة تدور.

إنّها ساعة كبيرة جداً وبعقارب كثيرة. ومن الممكن أن تغيّر الأمورُ مجراها. الصمود يعني الاستمرار. المتابعة. في مرحلة ما قبل عام ١٩٨٢ كان دور المنفى في المقاومة هو الأعظم. الآن حولّنا اهتمامنا نحو الداخل: إلى الذين بقوا هناك. حسنًا، العبء علينا. وتاريخ العالم الثالث هو تاريخ دولٍ استراتيجيّة تمّ تفكيكها.

لا يوجد مكانٌ في العالم حيث الناس أقلّ ميلاً إلى تفكيكها.

هذا ما قالوه في الجزائر، وقالوا ذلك عن البريطانيين في كينيا. مَن كان ليتخيّل أنّ البريطانيين سيغادرون الهند بعد ثلاثمئة عام من الاستعمار؟ إنّهم يأتون ويذهبون.

حوار مع تيموثي آبلباي،

«The Globe and Mail»،

تورونتو، ١٩٨٦

ـ ١٥ ـ

الدارسون والصحافة والشرق الأوسط

كانت ليلى فوّاز من جامعة تافتس (Tufts) هي التي اقترحت فكرة هذا النقاش أثناء لقاء الذكرى العشرين لتأسيس جمعيّة دراسات الشرق الأوسط لأميركا الشماليّة (MESA) وكان نوعًا من المواجهة المباشرة بيني وبين المستشرق البريطاني الأبرز، بمساعدة رجلين يصغراننا سنّاً، وهما صحافيّان مواقفهما متضادّة في ما يخصّ الشرق الأوسط. نشأت الفكرة بشكل مباشر انطلاقًا من كتابي «الاستشراق» (١٩٧٨)، الذي بدا وكأنّه استقطب، ويا للغرابة، مجالاً أنا لست عضواً فيه. حضر ثلاثة آلاف شخص لمتابعة ما جرى في الثاني والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٦.

إدوارد سعيد

* * *

برنارد لويس: في الأسابيع القليلة الماضية، ومع تصاعد الاهتمام بهذا اللقاء، سمعتُ من أسماه (أيّ اللقاء) بالسيرك الروماني، وبساحة إسبانيّة لمصارعة الثيران، وبحلبة ملاكمة أميركيّة، وسمعتُ أحد زملائي الأوسع خيالاً يسمّيه بـ «مبارزة بالمسدّسات في جمعيّة دراسات الشرق الأوسط». لا أرى حضوري إلى هنا هذا الصباح كحضور مُجالد روماني، أو مصارع ثيران، أو أي محارب آخر، ولا أعدّه مبارزة. جئت إلى هنا كعالِم من خلال منظمة علماء محترفين لمناقشة مسألة جادّة ذات شأن حيوي بالنسبة إلينا جميعًا.

هذه نقطة في صميم الموضوع. لا أعدّ المسألة المهمّة التي نحن في صدد مناقشتها هنا واحدةً من المشكلات والصراعات الكثيرة التي تقلق الشرق الأوسط حالياً ـ الصراع العراقي الإيراني، العربي الإسرائيلي، الأصولي ـ العلماني، أو ما شابه ذلك. توجد منابر أخرى كثيرة لمناقشة هذه الأمور، وحلّها، إن شاء الله. وربما الأهمّ من ذلك، كما أعتقد، أننا جميعًا نعلم أنّ ما من شيء سنقوله أو نفعله هنا هذا الصباح سيكون له أدنى تأثير في الشرق الأوسط. ليس في وسعنا تغيير شيء. ليس في وسعنا حتى تغيير آراء بعضنا بعضًا. لكن ما في وسعنا أن نناقشه، ويجب أن نناقشه، هو أنفسنا، دورنا، واجبنا كعلماء، واجبنا تجاه مجالنا، تجاه زملائنا، تجاه طلابنا، تجاه الصحافة وما وراء الصحافة، تجاه عامّة الناس. وهذا أمر يهمُّنا مباشرةً، وما نناقشه ونقرِّره اليوم يمكن، بل يجب أن يحدّد سلوكنا في مهنتنا ووظيفتنا ـ إذ من واجبنا أن نفهم، وأن ننقل ما فهمناه إلى الآخرين.

يُفترض، من حيث المبدأ، أن تكون هذه المسألة، وأن يكون هذا الواجب ثابتًا بغضّ النظر عن الاصطلاح الثالث في سياق «العالم والصحافة والشرق الأوسط». يُفترض من حيث المبدأ أن يكون ثابتًا ولو استعضنا عن «الشرق الأوسط» بـ«الشرق الأقصى»، أو «الغرب الأقصى»، أو «الغرب المتوسط»، أو «الهند»، أو أيّة منطقة أخرى من العالم. هذا من حيث المبدأ. لكن في الحقيقة، نعلم جميعًا بالطبع أنّ المسألة ليست كذلك. والشرق الأوسط بالتحديد مختلف لسببين؛ اسمحوا لي أن أطرحهما هنا. الأول هو أنّها **منطقتنا**، المنطقة التي نحن في صددها جميعًا من الناحية المهنيّة، وتهمّ بعضنا شخصياً وبطرق متعدِّدة. والسبب الآخر ـ وأعتقد أنّه نوعًا ما أهمّ وأصعب ـ هو أنّ الشرق الأوسط، كمجال دراسة للعلماء في العالم الغربي، يمثِّل مشكلات غريبةً مختلفة عن مشكلات المناطق الأخرى. دراسته مختلفة عن دراسة مجتمعنا نحن. أعتقد أنّ ذلك واضح للعيان. ومختلفة أيضًا عن دراسة مجتمعات غريبة عنّا كلياً تاريخًا وحضارةً. الشرق الأوسط ليس كالهند أو الصين التي ظهرت في الأفق الغربي منذ وقت قريب نسبيّاً، والتي ليس لدينا أيّة آراء مسبقة تُذكر بخصوصها، أو أيّ إرث تاريخي معها، أو مواقف منها، أو صور نمطيّة لها؛ وهي كذلك في ما يخصُّنا. تعود الصلة بين العالم الغربي (الممتدّ، في هذه الحالة، من كاليفورنيا إلى الاتحاد السوفييتي ضمنًا) والعالم الإسلامي إلى بدايات الإسلام، وقد بلورتها مجموعة كاملة من الأحداث، وخصوصًا صراع المدّ والجزر بين العالمين.

أوجه التشابه هذه من بعض النواحي، والاختلافات من نواحٍ أخرى، تجعل الانحرافَ عن المسار الصحيح مغريًا وبالغ السهولة. نحن نتعامل مع مجتمع قريب عن مجتمعنا من نواحٍ عديدة، ومميّز من الإنسانيّة عامةً التي تجمعنا. توجد صلة روحيّة تاريخيّة وثقافيّة، ألفة حقيقيّة بين الشرق الأوسط والعالم الغربي، ألفة حقيقيّة تؤدِّي بسهولة إلى مقارنات خاطئة. إليكم مثال بسيط: قد نفسِّر الأمور لمن ليست لديه فكرة عن الإسلام بالقول إنّ القرآن هو إنجيل المسلمين، أو أنّ يوم الجمعة هو سبت المسلمين. من المؤكَّد أنّكم كثيراً ما سمعتم تعابير كهذه. وهي دقيقة ومنوَّرة إلى حدّ ما، على مستوًى خطابيّ سطحيّ. لكن، ما إن نسترسل فيها قليلاً حتى تصبح مضلِّلة إلى حدّ الخطر. يختلف تعامل المسلم مع الكتاب المقدَّس عن تعامل اليهودي أو المسيحي معه، ومجرّد عكس التعبير كافٍ لإقناعكم: التوراة هي قرآن اليهود، أو الإنجيل هو قرآن المسيحيين. لا منطق في ذلك، أليس كذلك؟

بالطريقة ذاتها، ولنأخذ مثالاً أكثر معاصرةً وأكثر تعقيداً، نحن نستخدم كلمات كـ «الثورة»، التي يمكن أن يكون لها في المجتمع الإسلامي صدًى مختلف عن الصدى الغربي، على خلفيّة التاريخ والتقاليد الإسلاميّة. كلمة «ثورة» مرتبطة في العالم الغربي بأبرز ثورات التاريخ الحديث: الأميركيّة، أو الفرنسيّة، أو الروسيّة. التقاليد الثوريّة مختلفة في العالم الإسلامي، وقد غذَّتها هيكليات وتصنيفات مختلفة، وإشارات إلى تاريخ مختلف. المهم أنّ ما يخطر على بالهم ليس اقتحام [سجن] الباستيل، بل معركة كربلاء. من أجل فهم حركات الحضارات الأخرى أو محاولة فهمها علينا أن نحاول فهمها في إطارها، في علاقتها مع تاريخها، وتقاليدها، وطموحاتها.

كثيراً ما ينتج من هذا الوضع أنّ كلا الطرفين ينتهجان طريق الصور والتفسيرات النمطيّة. عبر قرون من الصدام المستمرّ، نشأت مواقف لدى كلا الطرفين. هيمنت صورتان نمطيّتان لقرون طويلة جداً على عقول الزائرين الغربيين إلى الشرق الأوسط: الأولى سياسيّة، وخاصة بالطغيان الاستبدادي؛ والثانية، لنقل إنّها شخصيّة، ومتعلِّقة بالسلطة الجنسيّة المطلقة العنان. الأولى متعلِّقة بقصر السلطان، والثانية بالحرملك (القسم الخاص بالنساء في القصر). لدينا سلسلة كاملة من الأوصاف التي تمثِّل الحكم شرق الأوسطي، الحكم الإسلامي، الحكم العثماني ـ سمِّه ما شئت ـ من ناحية الاستبداد التعسُّفيّ اللامحدود واللامسؤول. بالطريقة ذاتها، استمتع الرحالة

الغربيون في إسهابهم حول أدقّ تفاصيل ما يجري داخل الحرملك، والتي لم يكونوا يعلمون عنها شيئًا بالتأكيد. يمكن المرء تصوُّرهم ولعابهم يسيل في وصفهم الخيالي. ويمكن أن نعدّ هذه النظرة متبادلة: بينما يتحدَّث الرحالة الغربيون عن رجال شرقيين فاسقين، يتحدَّث الرحالة الإسلاميون عن نساء غربيات داعرات. يتساءل المرء، ما دام لقاء الشرق بالغرب كان عبارةً عن لقاء رجال فاسقين ونساء «فالتات»، فلماذا لم تجرِ الأمور بينهم على أفضل مما جرت؟

الردّ على هذه الصورة النمطيّة لا يكون، بالتأكيد، بصورة نمطيّة نافية للأولى. ولا يمكنك تفنيد أسطورة الطغيان المطلق بادّعاء وجود ديمقراطيّة مثاليّة. ولا يمكنك تفنيد أسطورة استعباد المرأة بالإصرار على أنّ حقوقها آنذاك كانت تضاهي حقوقها الحالية.

ما الذي علينا فعله؟ أرى أنّه لم يتبقَّ لدي سوى دقيقة واحدة. سأقترح مبادئ عامّة لما يجب أن يكون عليه تصرُّف الدارس، في رأيي. قد تقولون: «نعم، هذه فطيرة تفّاح» [أي مسألة واضحة ومتقنة]. وسأقول لكم: «ربما». لكن لا تنسوا أنّنا نحيا في عالم، حيث «فطيرة التفاح» معرَّضة للهجوم، وحيث يقال لنا إنّه بما أنّ فطيرة التفاح مستحيلة، فعلينا أن نأكل عجينًا نيئًا وتفاحًا بريّاً حامض المذاق. لستُ موافقًا على ذلك. أعتقد أنّ هنالك قيمًا كالكياسة، والحفاظ على مستوًى محترمٍ للنقاش من أجل تبريد المشاعر عوضًا عن إشعالها، والإقناع عوضًا عن الصراخ في وجه الخصم. وهي قيم تستحقّ المحافظة عليها. وكدارسين محترفين، من واجبنا تجاه المجتمع الذي يوظّفنا أن نحافظ عليها.

إدوارد سعيد: هنالك، بالطبع، طيف واسع من النشاط الدراسي حاليّاً في الشرق الأوسط: برنامج مؤتمر «جمعيّة دراسات الشرق الأوسط» (MESA) دليل كافٍ على ذلك. لكنّ نشاط الدراسة العلميّة في هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، محدود بسبب الواقع المعاصر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، أيّ بسبب السياق. ما من دارسٍ يشعر بأنّ عمله معروف بما فيه الكفاية، وكلّنا تقريبًا نشعر بأنّ الذوق العامّ، وما في متناولِ أصحاب هذا الذوق، تفوته أهميّةُ هذا المجال المعرفي أو ذاك. لا وجود لمعرفة مجرَّدة: فكلُّها مرتبطة ترابطًا تناسبيّاً بعلوم أخرى، بواقع التوزيع والتداول، بالمؤسسات الاجتماعيّة، بالتقاليد الجدليّة، بالأسلوب والإجراء في المجال المعنيّ، وكذلك بالمصالح السياسيّة وبحقائق السلطة والهيمنة في مجتمع محدَّد في فترات محدَّدة.

الحديث عن الدارسين والصحافة والشرق الأوسط هنا والآن يعني أن نتحدّث أولاً عن الولايات المتحدة المعاصرة. ويعني ذلك في الولايات المتحدة أن نفرِّق، أولاً، بين الصحافة السائدة (المطبوعة منها والمذاعة) والصحافة الثانويّة اليساريّة واليمينيّة؛ وثانيًا: أن نفرِّق بين النشاط العلمي المتعلِّق بالشرق الأوسط الذي يبقى محصوراً في المطبوعات المتخصِّصة، وبين الآراء والصور المتداولة بشكل عام حول الشرق الأوسط، والتي إما يؤكِّدها أو يصقلها أو ينكرها أخصائيون في المجال.

ويمكن عدّ المواضيع المطروحة اليوم في التغطية الصحافيّة للشرق الأوسط على الأصابع تقريبًا.

١ ـ انتشار الإرهاب شرق الأوسطي، وبشكل خاص العربي و/ أو الإسلامي؛ وجود دول ومجموعات عربيّة أو إسلاميّة إرهابيّة؛ «شبكة إرهابيّة» تضمّ مجموعات عربيّة وإسلاميّة ودولاً مدعومة من قبل الاتحاد السوفييتي وكوبا ونيكاراغوا. يتمّ وصف «الإرهاب» في معظم الحالات على أنّه خَلْقي، بلا أسباب خارجيّة كالمعاناة والتعرض لعنف سابقٍ أو الصراعات المستمرة.

٢ ـ نهوض الإسلام والأصوليّة الإسلاميّة (الشيعيّة عادةً، لكن ليس دائمًا) والمرتبطة بأسماء مثل الخميني، والقذافي، وحزب الله، و«عودة الإسلام» كتعبير منحوت.

٣ ـ الشرق الأوسط مكان يعود سبب الأحداث العنيفة وغير المفهومة فيه إلى تاريخ بعيد مليء بالأحقاد القبليّة والدينيّة والعرقيّة "القديمة".

٤ ـ «طرفنا» ممثَّل في الشرق الأوسط كمنطقة صراع بالغرب المتحضِّر والديمقراطي والولايات المتحدة وإسرائيل. وبتركيا في بعض الأحيان، لكن ليس في معظمها.

٥ ـ الشرق الأوسط مكان لانبعاث نوع جديد من معاداة السامية الخبيثة الشبيهة بالأوروبيّة (أي النازيّة).

٦ ـ الشرق الأوسط هو مكان منشإ أشرار منظمة التحرير الفلسطينيّة غير المبرّرة وهو حاضنها. ياسر عرفات (الذي أصبحت صورته في الصحافة غير قابلة للإصلاح)

الشخصيّة الأبرز في هذه الكتلة من الصور، ورسالتها الأساسيّة هي أنّ الفلسطينيين، إن كان لهم وجود أصلاً، هامشيون ويتحمّلون بالكامل مسؤوليّة ما يجري لهم من مصائب.

بالمناسبة، تكاد هذه الصور تتطابق تمامًا والسياسة الحالية للولايات المتحدة. وبما أنّ الولايات المتحدة هي القوة العظمى ذات القدرة العليا على التدخُّل في الشرق الأوسط ـ من ناحية الأموال والأسلحة والتأثير السياسي ـ يمكننا القول إنّ صحافتها تحرِّضها على تلك السياسات. أترك لحكمكم النبيل تقدير مدى تناقض هذا الوضع مع التصريحات حول صحافة حرة غير دعائيّة. أما مسألة التشويه المتحيِّز لصورة الشرق الأوسط المعاصر ـ والتاريخي ـ فلن أتركها لحكمكم: سأتحدَّث عنها بنفسي. إنّها صورة مشوَّهة بشدّة، وشديدة الخصوميّة، وهي وجهة نظر مضلَّلة ومضلِّلة، وتحدِّد ما يجوز وما لا يجوز تغطيته. لكنّها نجحت إلى حدّ كبير ـ وهذا هو المخزي في الموضوع ـ بسبب التعاون النشيط من قبل جزء كبير من الكوادر العلميّة والأخصائيين والمحرِّضين من صفوف المستشرقين ومجموعات الضغط ذات المصالح الخاصة. اكتسبت إحدى هذه المجموعات، اللوبي الصهيوني، قوّةً لا تتناسب بتاتًا وعدد سكّان إسرائيل الذي لا يتجاوز أربعة ملايين في الشرق الأوسط.

إذًا، أدّى الاختصاصيون وأصدقاؤهم دوراً في كل نقطة من النقاط الست التي طرحتُها من ناحية بلورة هذه المادة المختزلة وتعزيز تداولها، رغم **علمهم** بأنّ ما يفعلونه خطأ، لكنّهم يفعلون ما يفعلون عن وعي من أجل الحفاظ على العدائيّة الأميركيّة تجاه الأغلبية الساحقة من شعوب الشرق الأوسط. إنّهم يشجِّعون هذه الكراهية وأحلامها الأيديولوجيّة، ويدفعون في اتجاه نسبة أقلّ، لا أكثر، من المعرفة والتعاطف والتفاهم، فوق كلّ شيء. ويجب أن أضيف أنّه لم يكن هنالك في الصحافة أي عائق علمي أو مقاومة تُذكر لتلك الآراء. لكنّ الأخصائيين والعلماء الذين بمقدورهم توفير آراء أقل تشويهًا وأكثر إثارةً للاهتمام، إما لم يبادروا بذلك، أو لم تخترهم السلطات المعنيّة لفعل ذلك.

ثمة حاجة إلى بعض الإيضاحات. بخصوص المواقف الستة التي ذكرتُها، لا توجد أيّة استثناءات مساندة أو ذات معنًى أو عائقة لها على صفحات الصحف والمطبوعات الآتية (وأنا أتحدَّث هنا عن التغطيّة الإخباريّة والرأي): نيويورك تايمز، واشنطن بوست، نيويوركر،

نيويورك رفيو أوف بوكس، نيو ريبابليك، كومنتري، فورن أفيرز، أميركان سكولار، بارتيزان رفيو، بوليسي رفيو، أتلانتيك منثْلي، ديسِّنت، نيو كرايتيريون، مدستريم، تيكون، مومنت، أميركان سبيكتاتر. الشبكات التلفزيونيّة سي. بي. إس، إن. بي. سي.، إيه. بي. سي.، بي. بي. إس.، جميعها تعمل ضمن إطار واحد من حيث الجوهر. وتعتمد معظم الصحف والمجلات والمحطات التلفزيونيّة المحليّة إلى حدّ كبير على الشركات الضخمة السائدة. فلنقُمْ بامتحان صغير لنظريّتي هذه ككلّ: اسألوا أنفسكم ما إذا كان في استطاعتكم تسمية وسيلة إعلام واحدة تعتبر في تغطيتها للشرق الأوسط أنّه لا يجوز انتقاد الإسلام أبدًا؛ أو أنّ م. ت. ف. منظمة ديمقراطيّة بشكل أساسي وجديرة بالحب، رغم نزعتها للإفراط أحيانًا؛ أو أنّه توجد دولة أخرى، غير إسرائيل، في الشرق الأوسط تستحقّ الدعم الأميركي بلا حدود؛ أو أنّ المسيحيّة واليهوديّة ديانتان تتميّزان بشكل أساسي بالعنف والنفاق والفساد. لا توجد أيّة مطبوعات من هذا النوع، بينما جميع تلك التي ذكرتُها سابقًا تدعم آراء **معاكسة** تمامًا لهذه دون دراستها.

قد تتساءلون: ولمَ لا؟ فالصحافة، في النهاية، تستطيع أن تستدعيَ قائمةً مطوّلةً من الأخصائيين الذين يمثّلون الشرق الأوسط بشكل منتظم **لمصلحة** الصحافة الأميركيّة والسياسة الأميركيّة. لكن لاحظوا ـ وهنا يجب وضع النقاط على الحروف ـ أنّ هذه القائمة تستثني المسلمين والعرب كلّيّاً تقريبًا، رغم وجود الكثيرين منهم. وهي تشمل أناسًا انحيازهم السياسي جليّ في كتاباتهم، رغم أنّ بعض هؤلاء الدارسين ـ وهذا يستدعي الشفقة ـ يصرّون على تصنيف ما يفعلونه بأنّه نزيه أو مستقلّ أو محترف. تلك هي المسألة، وهي تطرح تساؤلاً مثيراً جدّاً للاهتمام حول كيف يتابع هؤلاء الدارسون ممارسة العلم مع المحافظة على العدائيّة، أو على الأقلّ التضادّ، والتكتّم حول موضوع اهتمامهم الأساسي: الديانة والثقافة الإسلاميّة. القائمة التي تخطر على بالي مسؤولة عن «سمفونيّة» التصوير الصحافي للشرق الأوسط بأكملها. وهي تضمّ: برنارد لويس، إيلي خضوري، والتر لاكور، إيرنست غيلنر، كونر كروز أوبرايان، مارتن بيريتس، نورمان بودهورتس، جيمس كيلي، دانيال بايبس ـ يمكنني المواصلة.

بإمكاني تزويدكم بلائحة من أسماء مَن يستطيعون أن يقوموا بعمل أفضل أو بعمل مبنيّ على معلومات أفضل، أو الذين صُدّت بانتظام جهودهم الرامية إلى فعل ذلك. يمكنني القول إنّ الصحافة الأميركيّة تميل إلى سماع برنارد لويس وهو يفسِّر اختطاف الطائرة التابعة

لشركة تي. دبليو. إيه. بقصة مطوَّلة ومجرَّدة عن تاريخ الشيعة في العصور الوسطى. وهي تفضِّل ذلك على سماع معلومات عن الجدل الواسع النطاق والمستمرّ بين القوميين ومؤيِّدي التيّارات الإسلاميّة، أو بين الانشقاقات داخل التيار الإسلامي ذاته. تميل الصحافة، بل وهي مشهورة بذلك، إلى الترحيب بنظريات غيلنر القائلة بأنّ المسلمين مزعجون ومعادون للساميّة غريزيّاً، وأنّ ثقافتهم وسياستهم يمكن مناقشتها بآلاف الكلمات دون أدنى ذكر للناس أو الحقب التاريخيّة أو الأحداث. أما اكتشاف ما إذا كانت هنالك علاقة بين دراسة الإسلام المبنيّة على النصوص الكلاسيكيّة من جهة، وبين ما يقوم به فعلاً في البلدان المختلفة المسلمون الذين ينتمون إلى طبقات وأجناس ونظم اجتماعيّة مختلفة، فلا تهتمّ الصحافة بذلك بالقدر الكافي. لا يتمّ الاستشهاد أبداً باستطلاعات الرأي التي يقوم بها عرب ومسلمون. لا يتمّ أبداً دحض الكليشيهات القديمة القائلة بأنّ الإسلام ديانة سياسيّة وأنّ لا فرق بين الإسلام والحياة الإسلاميّة، لا من قبل التاريخ ولا الأحداث أو الناس أو الإنتاج.

التعتيم شيء، والغمز النشيط شيء آخر كلّيّاً. لماذا يعير مستشرقون بارزون وَزْنَهم لندوة حول الإرهاب تحت إشراف سفير إسرائيل لدى الإمم المتحدة، إلاّ إذا كانوا يفعلون ذلك كمستشرقين من أجل ربط الإسلام مباشرةً بالإرهاب؟ ولماذا لا يجد المستشرقون الكلاسيكيون ما يناقشونه في العالم العربي الإسلامي (بسكّانه المئة والخمسين مليونًا وبتاريخه وأحداثه المدهشة بتعقيدها، بل والمؤلمة) سوى جهله بخصوص أوروبا ومعاداته للساميّة؟ لماذا لا تتمّ أبداً مناقشة الشعر والمسرحيات والروايات والقصص والمقالات العربيّة؟ هل أصبح الإسلام مجرَّد «بعبع» ذي صورة مشوشة وفجّة، يؤكِّدها المستشرقون؟

إضافةً إلى أنّه لا توجد أيّة قوة مقابلة لتوازن العلم الأخصائي من النوع الذي يملأ اليوم صفحات الـ «نيويورك رفيو أوف بوكس» و«تايمز» و«كومنتري»، فإنّه (أيّ العلم) بحدّ ذاته عار على عالَم الإنتاج الفكري إن كان في مجال العلوم الاجتماعيّة أو العلوم الإنسانيّة بشكل عام. لماذا لا يتحدَّث أيّ أخصائي بارز في شؤون أفريقيا أو الصين أو الهند أو اليابان بلهجة فوقيّة ومنقصة كهذه؟

الجواب هو، في النهاية، أنّ الخبرة العلميّة في مجال الشرق الأوسط دفعت ثمنًا غاليًا جداً مقابل دخولها الصحافة السائدة وقاعات صناعة السياسة. لقد ضحّت كلّيّاً تقريبًا

بالمعلومات حول حقيقة ما يجري في الشرق الأوسط ـ بما فيه إسرائيل. لقد ضحَّت بالتفاهم والتعاطف كلّيّاً.

ليون ويزلتيير: كانت آثامي كخبير دراستي بالشرق الأوسط هي السبب، على الأرجح، في أنّي أعيش مجبراً بين الصحافيين للسنوات الأربع أو الخمس الأخيرة. لذلك، أودّ الحديث بشكل أساسي عن الصحافيين. أبدأ ملاحظاتي بالقول إنّه ما من شكّ في أنّ هنالك تشويهًا مشينًا ويكاد يكون منتظمًا لصورة الإسلام في الصحافة الأميركيّة. التشويه في الأغلب ذو علاقة بالثقافة الإسلاميّة والدين والمجتمع الإسلامي أكثر منه بالسياسة الإسلاميّة، ويجب الفصل بين الاثنين. هذه التحريفات معادية للإسلام في بعض الأحيان؛ وليست كذلك أحيانًا أخرى. ليس بالضرورة أن يكون المرء معاديًا للإسلام كي يكون معاديًا للقذافي أو الخميني، رغم أنّ ذلك يساعد، بالتأكيد. فقط في الأسبوع الماضي، حصلنا على دليل جديد على هذا التحريف عندما اعتبرتْ واشنطن، كما هي عادتها في ما يخصّ مهمّة السيد ماكفارلين إلى إيران، أنّه لا وجود للمعتدلين في إيران، وأنّ من البديهي تقريبًا أنّ كلّ من يعيش داخل حدود إيران الخمينيّة مجنون. ليس لديّ ما أقوله في هذا الموضوع. لكن هنالك، في رأيي، بضع تعقيدات مهمّة أو مؤهلات أودّ طرحها على طاولة النقاش بهدف التوصُّل إلى استنتاجين واسعين وعامّين.

الأول هو أنّ جزءاً من هذا الجهل اللامتناهي حول الحياة الإسلاميّة ليس ناتجًا من إجحاف معادٍ للإسلام، بل من جهل الصحافة الأميركيّة التامّ في ما يخصّ كلّ ما هو غريب بالنسبة إلى الولايات المتحدة. الضحالة الفكريّة للصحافيين ليست بحاجة إلى توثيق من قبلي. جميعكم مطلع على نظام التغطية الإخباريّة الخاصة بالسياسة الخارجيّة، حيث يتوجَّب على رجل أمضى خمس سنوات في وارسو، أن يحط الرحال في بيروت يوم الثلاثاء ليصبح أخصائيّاً في شؤونها على الفور. والجهل اللغوي لا يساعد، رغم أنّنا نرى الفارق بوضوح بين معرفة اللغة وعدمها على مثال رجل مثل توماس فريدمان من الـ «نيويورك تايمز» الذي يجيد اللغة العربيّة ويتكلَّمها. مستوى الجهل المشين في تغطية الصحافة الأميركيّة للهند والصين وأفريقيا ليس أدنى من جهلها في تغطية الشرق الأوسط.

النقطة الثانية. إنّ تغطية الصحافة العربيّة لإسرائيل ووجهة النظر اليهوديّة، سمِّها ما شئت، وبالتأكيد لليهوديّة كديانة، وكذلك لطريقة الحياة الأميركيّة، ليست أقلّ تحريفًا من تحريف الصحافة الغربيّة لطريقة الحياة الإسلاميّة. هل هذه التحريفات معادية للساميّة؟ إنّها كذلك أحيانًا. لكنّها ليست كذلك أحيانًا أخرى. المثير للاهتمام فعلياً ليس ما إذا كانت معادية للسامية أم لا، بل إلى أي مدى تدلّ على صعوبة ترجمة ثقافة من قبل ثقافة أخرى في ظل الفروق الكثيرة.

ثالثًا. هنالك مسألة حساسة جداً متعلّقة بالصور النمطيّة التي لا يسعني إلاّ أن أتحدَّث عنها بشكل عام بسبب ضيق الوقت. الصورة النمطيّة نوع من الكذب الناجح بالتحديد لأنّ فيها على الدوام ذرّة حقيقة. وأنا أشمل في هذا التعميم الصور النمطيّة الخاصة باليهود والمعادية للساميّة. نشأت، على سبيل المثال، منذ الثورة، ثورة الخميني في إيران، صورة نمطيّة شهيرة وخياليّة حول الأصوليّ المسلم. حسنًا، من الواضح أنّ صورة الأصوليّة الإسلاميّة مبالغ بها طبعًا. وهي مبنيّة على جهل لظاهرة بالغة التعقيد. من الواضح أنّ المعاني والآليّات الفكريّة والدينيّة والثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة للثورة الإيرانيّة لم تُفهم بالكامل في هذا البلد. لكنّ الصورة النمطيّة للطالب الشيعي الإيراني المسعور أو الأصولي الراديكالي، أو الصورة التي صنعناها من خلال نوع من التواطؤ بين هؤلاء الطلاب أنفسهم وقادتهم والصحافة الغربيّة ـ كثير من الأحداث التي أدَّت إلى أسوأ حالات الإجحاف في أميركا تمّ تمثيلها بهدف الوصول إلى غرفة جلوس المواطن الأميركي.

رابعًا. ثمة تحيُّز في تغطية الأحداث في إسرائيل أيضًا. سأحاول الحديث عن ذلك بسرعة، وما من شك في أننا سنناقش ذلك في ما بعد. أولاً، كانت الحرب في لبنان، برأيي، حربًا خاطئة، وحربًا كارثيّة ومشينة من بعض النواحي. لكنّ تشويه سمعة إسرائيل الذي ظهر في الصحافة الأميركيّة أثناء تلك الحرب كان، كما رأيته، انتهاكًا صارخًا لمبادئ الصحافة والصدق الفكري. ثانيًا، في ما يخص الضفة الغربيّة، هنالك إجحاف معتاد في الصحافة الأميركيّة قائل بأنّ على إسرائيل إخلاء كلّ الضفة الغربيّة أو معظمها في أسرع ما يمكن. هذا إجحاف أتفّق معه بالمناسبة. إنّه إجحاف من المؤكّد أنّ معظمكم موافق عليه. لهذا السبب، إنّه إجحاف لا نجده كريهًا جداً. لكنّه يبقى رغم ذلك إجحافًا. ثالثًا، مسألة التغطية الصحافيّة

للفلسطينيين. هذه مسألة معقّدة بعض الشيء. لكن يتّضح لي أمر عند قراءة الصحافة الأميركيّة، وهو أنّ من السخف الحديث الآن، في هذه الفترة المتأخِّرة، في تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٨٦، عن فكرة أنّ الشعب الفلسطيني محوٌّ أو غير مرئي. أيّ رئيس تحرير ذكي لنشرة إعلاميّة أمريكيّة لا يعرف أنّ الفلسطينيين شعب بلا دولة، وأنّهم احتُلّوا عام ١٩٦٧، وأنّهم يعيشون تحت الاحتلال، وأنّهم يعيشون لأجيال في مخيَّمات ومدن أكواخ، وأنّهم غير مرغوب فيهم في العالم العربي - بل وربما أكثر مما هو في العالم اليهوديّ، وأنّ حلّ الصراع العربي - الإسرائيلي يعتمد على الأرجح على إيجاد حلّ للقضية الفلسطينيّة، وهكذا دواليك؟ يبدو لي كلّ ذلك ليس فقط معروفًا، بل ومعروفًا إلى حدّ أنّه بات «كليشيه».

ثمة استنتاجان نهائيّان عامّان توصَّلتُ إليهما. (أعتقد أنّهما جميلان.) أوّلاً، أعتقد أنّه حان الوقت للاعتراف بمحدوديّة النقد في الصحافة والنقد الموجَّه إلى الصحافة كشكل من أشكال الخطاب السياسي وذلك لأساب عدة. أوّلاً بات النقد الموجَّه إلى الصحافة يؤدِّي الآن إلى تزايد التحيُّز الذي يستنكره وتكثيفه. لكلّ منّا شريروه المفضَّلون. يشير أصدقائي إلى جوناثان راندال؛ ويشير أعدائي إلى مراسلين شريرين آخرين. لست متأكِّدًا من وجود مكسب ما من التبسيط وتقسيم العالم إلى وحوش مقابل أبطال. ثانيًا: النقد المهووس للصحافة إطراء للصحافة ذاتها التي يستنكرها، لأنّه يمنحها قوّةً أكبر من اللازم. يبدو لي أنّه رغم كلّ التحيُّز في تغطية الشرق الأوسط، ما زال في وسع الشخص الذكي أن يرى القصة في القصة. ثمة أحداث تحدث وإن فشل الصحافيون في تغطيتها. ثمة أحداث، تبدو حقيقتها واضحة للعيان، رغم أنّ الصحافيين أساؤوا تغطيتها. لسنا جميعًا دمًى بلا عقل لدى الشبكات التلفزيونيّة والصحف الكبيرة والتكتلات الصحافيّة. قراءة الصحف بشكل نقدي أمر ممكن، مشاهدة البرامج التلفزيونيّة بشكل نقديّ أمر ممكن، ومن الممكن أيضًا أن نقوِّم بشكل نقديّ البراهين التي تراها أعيننا.

نقطة أخيرة، وهي مسألة الموضوعيّة. دعوني أبدأ هكذا. قد تبدو الموضوعيّة فكرةً عتيقة وبرجوازيّة تخدم فعليّاً كقناع تختبئ خلفه شتّى أنواع المصالح السياسيّة والمؤسساتيّة والثقافيّة. قد تكون كذلك فعلاً. لكن يبدو لي أنّ هنالك قرارًا فلسفيّاً ومنهجيّاً أساسيّاً على المرء اتّخاذه. وهذا القرار حول ما إذا كانت الحقيقة متوافرةً أم لا، ما إذا كان هنالك ما يمكن أن

يسمّى بالحقيقة التي يستطيع الرجال والنساء الصادقون أن يتّفقوا أو يختلفوا حولها، وأن يتجادلوا حولها بالإشارة إلى الدلائل، وبتقديم البراهين، وبالقتال حول النصوص والظواهر التاريخيّة التي تصعب ترجمتها. وبرأيي، لم تستطع الصحافة الهجوميّة بسياستها التدخُّليّة أن تنجح في تدمير مفهوم حقيقة الوضع.

نهايةً، يبدو لي أنّ النقد الإعلامي أو الصحافي، في الحالة اليهوديّة كما في الحالة الفلسطينيّة والحالات الأخرى، ليس إسهامًا في النقاش والخطاب الفكري أو النقد السياسي فحسب، بل هو عكّازٌ لفعلٍ أعرج. إذا كان الصوت اليهودي مسموعًا في الولايات المتحدة، إذا كانت القضيّة اليهوديّة مفهومة أكثر من غيرها، فليس ذلك لأنّ اليهود جاؤوا إلى بلد متميِّز بترحيب متأصّل أو جذري تجاه اليهود أو اليهوديّة. إنّ معاداة الساميّة والإجحاف والكراهية التي واجهها اليهود عندما جاؤوا إلى هذا البلد لا تقلّ بالتأكيد عن معاداة الإسلام الموجودة حاليّاً. لكن ما فعله اليهود هو أنّهم نظّموا أنفسهم فكريّاً وسياسيّاً. أسسوا مؤسسات كـ «جمعيّة مكافحة تشويه السمعة» (Anti-Defamation League) وأصرّوا على أنّ قضيتهم يجب أن تُسمع. أعتقد أنّه لمن العدل القول إنّ تأسيس جمعيّة عربيّة لمكافحة الافتراء [هكذا جاء في النص الأصلي ـ المنقّح] كان حدثًا مهمّاً في تاريخ تصوير الفلسطينيين في هذا البلد، وقد تمّ تأسيسها وفقًا للنموذج اليهودي، بالطبع، وقد كان ذلك هو القرار الصائب. رأى اليهود أنّ العالم لا يفهمهم بالشكل الصحيح. لكن عندما وجد اليهود أنفسهم في ورطة، لم ينتظروا أن يفهمهم العالم بالشكل الصحيح؛ تصرّفوا كي ينقذوا أنفسهم. أعتقد أنّ النقطة المهمّة في النهاية بالنسبة إلى الناس المعرَّضين للهجوم، بالنسبة إلى الأقليات والأشقياء ـ وهذا كان درس الصهيونيّة العظيم بالنسبة إليّ ـ ليس أن يفهمهم العالم؛ المهمّ فعلاً هو أن تفهموا أنفسكم وأن تنقذوا أنفسكم. وشكرًا.

كريستوفر هيتشينز: أقف أمامكم اليوم، بصفتي راديكاليّاً إنكليزيّاً منزرعًا، وينتابني شعور بالغثيان ناتج من أنّ البروفيسور لويس تفوّق عليّ في المرح والهدوء الإنكليزي، بينما تفوّق عليّ البروفيسور سعيد في الأسلوب الراديكالي والسخرية والعاطفة. لذا أقف أمامكم عاريًا نوعًا ما، وأودّ أن أبدأ بملاحظة آمل أنّها ستكون الوحيدة اليوم غير المثيرة للجدل، وهي أنّ الطريقة التي تتمّ فيها مناقشة الشرق الأوسط في الصحافة المطبوعة، سواء أفي الصحف

العامة أم المختصّة، لا ترضي أحداً ممن في هذه القاعة، كما يهيّأ لي، والمختصّين بأيّ موضوع أو جزء من الشرق الأوسط. أجد أنّ مجال تخصُّصي الضيّق، وهو جزيرة قبرص، يثبت هذا الافتراض المثير للشفقة. معظم التغطية والنقاشات المتعلّقة بالجزيرة تتّسم بالسمات الثلاث الآتية على الأقل: انعدام التاريخيّة والمنظور التاريخي كلّيّاً؛ توقير ضئيل لكن ملموس للموقف الرسمي أو لرأي الإدارة الحالي؛ شعور محيَّر بأنّ الحقيقة تقع في مكان ما بين أي اثنين من المواقف التي اتُخذت بخصوصها أخيراً. في ما يتعلّق بالشرق الأوسط، وخصوصاً في مسألة الصراع حول فلسطين، أودّ أن أؤكّد أنّه كثيراً ما يتمّ ليس فقط التنازل عن تعاطٍ ذاتيٍّ متوازن معها ـ وإن كان غير وافٍ ـ بل وتعطيله كليّاً.

أيّ مثال أورده سيكون انتقائياً بطبيعة الحال، وإن كان لديَّ ثلاثة أضعاف الدقائق العشر المتوافرة لي للحديث. تبدو لي الاختيارات التالية، وهي ـ استباقًا لأي انتقاد بهذا الخصوص ـ مأخوذة خارج سياقها ككلّ الاقتباسات، تبدو لي رمزيّة أكثر ممّا هي طريفة. لم أخترْها لا لمجرّد أنّها من الصحافة بقدر ما اخترتها من التقاطع الدموي حيث نلتقي اليوم نحن والعلم والصحافة.

أولها كتاب جوان بيترز «منذ زمن سحيق» (From Time Immemorial)، وهو عبارة عن محاولة لإثبات أنّ لا وجود لشيء يدعى القضية الفلسطينيّة؛ وأنّه لا وجود لشيء يدعى الشعب الفلسطيني. راوحت ردود الفعل على هذا الكتاب بين الاحترام وذرف الدموع والعبادة، وجاءت من جميع الجهات الأكاديميّة والإعلاميّة. ليس لديَّ متّسع من الوقت، وليس من المهمّ التركيز على البراهين الواسعة التي تراكمت منذئذ بأنّ الكتاب كان مجرّد تلفيق، بقدر ما هو مهمّ التشديد على الصعوبة التي واجهت هذه البراهين في طريقها إلى المطابع. لم يُعَد النظر ولو باعتدال في الكتاب في هذا البلد، إلاّ بعد تسخيفه بعنف في الصحافة الإسرائيليّة والبريطانيّة، وكان من المثير للاهتمام مشاهدة عدد من الناس يقعون على الجهتين في آن واحد. لكن بعد فوات الأوان.

الكتاب الثاني تحت عنوان «المثلث المشؤوم» (The Fateful Triangle) بقلم البروفيسور نعوم تشومسكي. لا أريد مدح البروفيسور تشومسكي عن غير قصد، لأنّي أعتقد أنّه يستحقّ أكثر من ذلك بكثير، لكن من الصواب القول إنّ كتابه ذاك عن حرب لبنان كان بلا منازع عند

صدوره. لم يكن هنالك ما ينافسه. لم يكن هنالك أيّ كتاب آخر عن تورُّط الولايات المتحدة وحليفتها إسرائيل في حرب لبنان. وصدر الكتاب في فترة فريدة تزامنت مع أحداث تلك الحرب حينما كانت مطروحة للتصويت. الكتاب مسهب، هوامشه مفصَّلة ومكثفة، ومؤلفه واحد من اليهود الأميركيين القلائل ذوي السمعة العلميّة على المستوى العالمي. ماذا كان مصيره؟ لم تراجعه الـ «نيويورك تايمز»؛ لم تراجعه الـ «واشنطن بوست»؛ لم تراجعه الـ «لوس آنجلس تايمز» ولا الـ «نيو ريبابليك» ولا مجلّتي أنا («ذا نيشن») ولا «كومنتري» ولا أي من المجلات على تلك اللائحة. حتى إدوارد، بسرعته وقدرته على التحرير، لم تتسنَّ له قراءة لائحة الصحف تلك حتى النهاية. وهذا الوضع أكثر من فاضح. إنّه عار، أجرؤ على قول ذلك.

ثالثًا. «فلاش بوينت» (نقطة الوميض)، برنامج تلفزيوني حكومي فيه سلسلة مؤلفة من ثلاثة أفلام حول القضية الفلسطينيّة كان من المفترض أن تبثّ في نيسان (أبريل) الماضي. وكما جرت العادة عند وجود سلسلة من ثلاثة، انقسمت إلى قسمين لمصلحة إسرائيل وقسم ثالث قام به يهوديّ معاد للصهيونيّة. رفضت المحطات الحكوميّة في نيويورك وواشنطن، ضمن أخرى، عرض الجزء الثّالث المؤيِّد للفلسطينيين. الـ «نيويورك تايمز»، صحيفة «مستقيمي الرأي» البارزة والوحيدة بالنسبة إلى منطقة نيويورك الكبرى الجاهلة، راجعت الفيلمَ الذي لم يُبثّ وقالت إنّه ـ وأنا أقتبس الكلام كما هو ـ «ليس بعيداً عن الأفلام التي أنتجها الرايخ الثالث».

حسنًا، عملتُ من باب المهزلة وطرحتُ على زملائي الأحجيّة التالية: حاولوا تحديد الموضوع المقصود إن كان كلّ ما تعرفونه هو التالي. مُنع بثّ فيلم لشركة بي. بي. إس على شاشات نيويورك. الـ «نيويورك تايمز» لا تعلّق على المنع، لكنّها تصف الفيلم بالنازي. سؤالي لزملائي هو: ما هو موضوع الفيلم، وما هو الموقف المطروح فيه؟ لم يفشل أي من أصدقائي وزملائي، حتى الأكثر تحفُّظًا من بينهم، في تحديد الجواب بلا تردد. أجد هذه مهزلةً لا تعجبني البتة. أجدها بشعة. وكذلك الحقيقة المنتشرة والمتداولة في مهنتنا، حقيقة أنّ من يجرؤ على انتقاد إسرائيل والإشارة إلى أمور كهذه سيواجه إما ادّعاءات منفرة بأنّه معاد للساميّة (هذا إن لم يكن يهوديّاً) أو بأنّه يعاني عقدة كراهية الذات لدى اليهود، إن كان يهوديّاً. هذه الشوكة «المورغنيّة»، بشكلها الجديد وتداعياتها الابتزازيّة والسلطويّة، موجودة في عقول جميع الصحافيين الذين أعرفهم. وثمة رضوخ بدرجات مختلفة لحقيقة أنّ الحياة غير عادلة فعلاً.

لكن رغم ذلك، الأمثلة الثلاثة التي ذكرتها آنفًا ما كانت لتحدث على هذا النحو الفاضح في نقاش حول أيّة قضيّة أخرى.

دعوني أقترح سببين لذلك. وسأورد اقتباسًا آخر. وعليكم أن «تحزروا» مصدره. إنّه الآتي، ويقول ببساطة إنّ «الصحافيين الأميركيين مهتمّون بموضوعين فقط في الشرق الأوسط: إسرائيل والولايات المتحدة. يتمّ المبالغة بكلّ ما له علاقة بهذين البلدين وبثّه للعالم. كلّ ما ليس له علاقة بهما يتمّ إهماله». إنّه من مقالة تحت عنوان «الصحافة والشرق الأوسط» لدانيال بايبس في [مجلة] «كومنتري»، ويأتي في إطار غريب يؤكّد أنّ الإعلام بأكمله في الولايات المتحدة يقف ضدّ القضيّة الإسرائيليّة. إنّها واحدة من قصص السخرية غير المقصودة ضمن غيرها من قصص الدكتور بايبس، والذي تعلّم قرّاؤه منذ زمن أن يستمتعوا بها.

المثال الثاني أكثر سوقيّةً، لكنّ تجنُّبه أصعب، إنّه عنصري محض. أين ظهرت هذه الكلمات؟ إنّها وصف لمسرحيّة عرضت على خشبة مسرح «أميركان ريبيرتوري» في هذه المدينة: «إجحافُ ثقافتنا الشمولي أعدَّنا لشخصيّة العربي في هذه المسرحية، العربي المسعور بالتأكيد، لكنّه مسعور على الطريقة التي تتميز بها ثقافته. تسكره اللغةُ بحيث يصبح عاجزًا عن التمييز بين الخيال والواقع؛ وهو يمقتُ الحلول الوسطى بشدّة، ويلوم الآخرين دائمًا على ورطته. وفي النهاية يطلق فورة خيبته بعمل دموي متلهّف بلا جدوى لكنّه يشفي غليله مؤقتًا». هذا تعليق في «نيو ريبابليك» بقلم صاحبها ورئيس تحريرها. أنا لا أوافقك الرأي يا ليون. أنا آسف، لكنّي لا أعتقد أنّ هذا كلام يمكن أن نراه في أيّة مجلة أخرى في هذا البلد، لو كان الهنود أو الأفارقة هم المقصودين. أما بخصوص ما إذا كان من المسموح أصلاً أن تنشر أيّة مجلة كلامًا كهذا عن أيّة مجموعة إثنيّة أو عرقيّة، فهذا «سؤال لمن يفلح تلك الأرض»، كما قال بتبجّح والتر ليبمان وإدموند ويلسون.

سنكون عرضة لاتهامات بأننا نمارس الشفقة على الذات لو اعتبرنا أنّ هذه المشكلة مشكلة الصحافة والعلم وحدهما. فكلاهما عالق، بطبيعة الحال، بين سياسة دولة تفضّل إسرائيل لأسباب انتهازيّة (قرار بسيط للإدارة حول ما هو الاتجاه الصحيح)، وبين رأي عامٍّ مجحف بسوقيّة تجاه الإنسان شرق الأوسطي ذي البشرة الدكناء ـ وأنا أدرك أنّ علي ترك بعض هذه الأمور لفترة الردود. يمكن رؤية ذلك الإجحاف في كلّ كاريكاتور معاصر تقريبًا،

بما فيها كاريكاتورات مستقيمي الرأي أمثال هيربلوك في الـ «واشنطن بوست»، حيث يتمّ تصوير العرب والإيرانيين كمجرمين يائسين ومخرّبين نتنين. أيّ أنّنا نرى مجدّدًا انعكاسًا تامّاً لشوكة المعايير المزدوجة تجاه اليهود التي استخدمها معادو الساميّة الأوروبيون في محاولة لتطويق اليهود. إنّه انعكاس تامّ ونسخ لها.

وما يدلّ على انحياز سياسة الدولة هو التغطية التي تتبنى، بطبيعة الحال، الاصطلاحات الإسرائيليّة، أو اصطلاحات اليمين الإسرائيلي على وجه التحديد. سأتابع لاحقًا.

رئيس الجلسة: آن الأوان لدورة ثانية من الردود، أو من الكلمات.

لويس: أولاً، سأقول بضع كلمات حول الملاحظات التي أدلى بها ممثلا الصحافة. نعم، من السهل جداً، طبعًا، العثور على أمثلة عن الإجحاف الموجَّه ضدّ كلّ الأطراف في الشرق الأوسط، وهذا لا يثبت أنّ الصحافة بشكل عام منحازة إلى هذا الطرف أو ذاك، بل مجرّد أنّ مفهوم الصحافة للنزاهة يعني توازن إجحافات مضادّة. وهذا مفهوم، بالطبع، لاسيّما على شاشات التلفزيون، إذ يجعل المشاهدة أفضل ممّا لو كانت وجهة النظر متوازنة ومنطقيّة. وشاهدنا أخيراً الانتخابات التي أجريت في هذا البلد ـ حيث لم يكن الحديث عن أماكن غريبة وشعوب أجنبيّة، بل عن قضايا محلّيّة مباشرة. كم كان صعبًا (ويقول معظم الناس إنّه لمن المستحيل) إجراء أي نقاش جادّ ومتوازن على شاشات التلفزيون، أكثر منه في الصحافة الأخرى.

هذا صعب بحقّ، ومن الطبيعي أن يركّز كلّ منّا، وهذا شكل من أشكال ماسوشيّة القارئ، على الفقرات المزعجة بالنسبة إليه. وهذه مسألة تشمل الجميع. لا أعتقد أنّ من الممكن أن نعزوها إلى اتّجاه محدَّد. الجهل ظاهرة شموليّة.

عندما قاطعني الرئيس، كنتُ على وشك قول شيء أو شيئين حول واجبات الدارس كما أراها. بطريقة أو بأخرى، تطرَّق البروفيسور سعيد، مشكوراً، إلى بعض النقاط التي كنت أودّ توضيحها. فطيرة التفّاح التي كنت على وشك أن أعرضها عليكم ـ لنسمِّها الحقيقة والموضوعيّة ـ عبارة عن كلمتين كثيراً ما يساء فهمهما، وربما ليستا مناسبتين في الوقت الحاضر. لكلّ منّا، بالطبع، ولاءاته، ولكلّ منّا إجحافاته، ولكلّ منّا آراؤه، ويحقّ لنا في أي مجتمع حرٍّ أن نعبّر عنها.

ما العمل إذاً؟ إذا استعضنا عن الحقيقة والموضوعيّة بالصدق والعدالة، أعتقد أنّنا نكون بذلك نتحدَّث في إطار اصطلاحات عمليّة أكثر منها نظريّة، ونبيِّن شيئًا يمكننا جميعًا فهمه. على سبيل المثال، من غير العدل أن نرفض وجهة نظر شخص آخر ليس انطلاقًا من أقواله، بل من دوافع اخترنا أن ننسبها إليه كي نبرر رفضنا له. ليس من الصدق أو العدل استخدام تكتيك التلطيخ، الذي شهدناه على نحو واسع النطاق في هذا البلد سابقًا بزجّ الكتّاب والعلماء مع صحف مشبوهة السمعة والأصل، والتنويه أكثر من التشديد على أنّهم جميعًا متشابهون، وأنّهم يشكِّلون كلاً متواطئًا متجانسًا ومداراً مركزياً.

أنا موافق على كثير ممّا يقال عن الصحافة، لكن إلى أي مدًى يجوز أن تتخطّى بذلك حدود الصحافة؟ لا أستذكر البتة أنّ أيّ دارسٍ أكَّد أنّ الإرهاب مسألة موروثة في الشرق الأوسط. كان ليدهشني لو حصل شيء من هذا القبيل. أو أنّ الإرهاب ملازم للإسلام. قلتُ في الندوة التي تمّ الاستشهاد بها ـ وبإمكان من يهمُّه الأمر التحقُّق من ذلك بسهولة من خلال المحضر ـ إنّ من السخف القول بأنّ الإرهاب إسلامي لأنّ الإسلام ديانة لها معايير أخلاقيّة كغيرها من الديانات، وهو، بصفته كذلك، معاد للإرهاب. يصبح ذلك التعبير ذا معنًى فقط من خلال الوجه السياسي للإسلام، خصوصًا في الوقت الحاضر. كلّ الحركات السياسيّة تنزع حالياً إلى اكتساب وجه سياسي، والإرهاب، في النهاية، حركة سياسيّة.

سعيد: شعرتُ خلال الجزء الأول من النقاش أنّ هنالك إجماعًا حول وجود التشويه. وأنّ الصحافة تفعل كذا وكذا وكذا فعلاً. وأنّه يتوجَّب علينا كدارسين أن نتصرَّف بشكل مختلف. نظراً إلى ضيق الوقت اكتفيتُ بالإشارة إلى مجموعة أو عدد من الدارسين والصحافيين والمثقفين والمجلات والصحف. وأنا مستعدّ للتمعُّن في كلّ حالة على حدة كي أثبت ـ لا أنّهم جميعًا مدارون من قبل مصدر خارجي ما، قطعًا لا ـ بل أنّ هنالك مجموعة صور تظهر باستمرار في الصحافة. لن أكرر الأسماء الستة التي ذكرتُها من قبل. لكنّي شعرت أنّ من واجب الدارسين، الدارسين الأكثر إلمامًا بشؤون الشرق الأوسط، أن يعملوا لمصلحة الحقيقة والعدالة والصدق ـ وأظنّ أنّي أتّفق مع زملائي في هذا الرأي. شعرتُ أنّه لا توجد عوائق كافية في وجه التشويه المؤذي لصورة الشرق الأوسط، وأنّ الدارسين في بعض الأحيان، عوضًا عن الحيلولة دون تفاقم التشويه، يشاركون نوعًا ما في جعله أسوأ من خلال

تعاونهم مع هذا السياق. والأمثلة التي أوردتها خير دليل على ذلك. ذكر البروفيسور لويس، على سبيل المثال، الندوة حول الإرهاب. يقول السفير نتنياهو في مقدمة كتابه إنّ المصدرين الأساسيّين للإرهاب في العالم اليوم هما العالم الإسلامي، أيّ الإسلام، والـ كي. جي. بي. ثم نجد أنّ هنالك في هذا النقاش فقط ثلاثة ممثلين للنقاش العلمي حول الشرق الأوسط، والذين يقولون بشكل أساسي، كما يقول البروفيسور لويس، واسمحوا لي أنّ أستشهد بكلماته على نحو شبه حرفي: «من السخف القول إنّ الإسلام ديانة تشجّع الإرهاب. إنّها ديانة عظيمة مثل اليهوديّة»، وهكذا دواليك، لكنّه يتابع الحديث ويقول في الفقرة التالية إنّ من الصحيح استخدام الإسلام كمرادف للإرهاب في العالم المعاصر.

كما أنّ سياق الكتاب ككلّ، سياق النقاش العام، يؤكّد بشكل لا يدعو إلى الشكّ أنّ الإسلام ينتج الإرهاب. أعتقد أنّ التنويه هنا بالغ الوضوح. حين يأتي ذكر الإسلام اليوم، لا أعتقد أنّ الخبراء يحاولون تشجيع فهم تنوُّع الإسلام، أو العالم الإسلامي. وأنا أتحدَّث بصفتي شخصًا مهتمّاً بأن يعرف أكثر لا أقلّ. المسألة ليست مسألة تشجيع الإسلام، بل مسألة تركيز على بضع نقاط بسيطة: أنّ الإسلام سياسي من حيث الجوهر. ما معنى كلمة «سياسي» في هذا السياق؟ من الممكن أن تعني أيّ شيء. لكن يبدو أنّها تقترح بشكل أساسي أنّ المسلمين يجوبون المكان ولا يفعلون شيئًا سوى ممارسة السياسة ـ أيّ أنّهم لا يعيشون ولا ينتجون ولا يموتون ولا يفكِّرون ولا يشعرون.

يذكّرني ذلك بإحدى قصص غراوتشو ماركس، إحدى قصص غروتشو ماركس المفضّلة لديّ. كان ماركس في مصعد أحد الفنادق في إيطاليا، ودخلت مجموعة من الرهبان المصعد. التفت إليه أحدهم وقال: «أوه، سيد ماركس، أمّي من المعجبين جداً بأفلامك». فالتفت إليه ماركس وقال: «أوه، لم أكن أعلم أنّه يُسمح لكم بأن تكون لكم أمهات».

هذا أولاً. والنقطة الثانية التي يجب إيضاحها في هذا السياق هي حجب المعلومات التي من الممكن أن تُظهر الشرق الأوسط مكانًا أكثر تعقيداً مما تسمح بذلك كتابات كهذه. لذلك، إذا كنتَ ستتحدّث عن الإرهاب الإسلامي، فلماذا لا تتحدَّث في السياق ذاته عن الإرهاب اليهودي أو الإرهاب المسيحي؟ إذا أردتَ، على سبيل المثال، أن تكشف أنّ هنالك معاداة للسامية في الشرق الأوسط ـ أنا متأكّد من أنّها موجودة، فمعاداة الساميّة موجودة في

كلّ مكان ـ عليك أن تفرّق بين الاستشهادات من الصحف، وبين النزعات، والسياسة العامة، والمعتقدات، والتصنيفات الإثنيّة. تُزجّ كلّ هذه الأمور في كومة واحدة لتنتج سلسلة عنوانها معاداة الساميّة في العالم العربي، أو العالم العربي والإسلامي. إذًا، هذه إحدى المشكلات، مشكلة التشويه.

أما المشكلة الأخرى، وهي النقطة الأخيرة التي أودّ التطرُّق إليها، فهي التشديد الدائم على أنّ ما نفعله علميّ وموضوعي. أنا أؤيِّد هذه الأمور. لكنّي أعتقد أنّ علينا الإقرار بأنّ الجمهور أذكى من ذلك. الإعلان ليس كافيًا بحدّ ذاته. على المرء أن يثبت هذه الأمور بعدل، من خلال نظرة واسعة، من خلال رؤية السياق بأكمله، وليس بجزء منه فقط. كما عليه أن يتوقّف عن الادّعاء بأنّنا معنيون بالعلم فقط. حقيقة الأمر أنّنا نتعامل ـ وأنا على يقين أنّ الجميع هنا يدرك ذلك ـ مع تداعيات صراع جارٍ ومع حماية الصنعة. أيّ أنّ التأكيد الشعائري لمعادلات خاصة بأمر أو بآخر لن يبدد الحقيقة. كان ليون محقّاً حينما قال إنّ الحقيقة موجودة، ويمكن المرء أن يعيَها. ما من أحد في هذه القاعة باستطاعته أن ينكر أنّ هنالك وجهة نظر ممثَّلة، فعلاً، أكثر من الأخرى بكثير. وتلك هي النقطة التي كان يجب تأكيدها.

ويزلتيير: سوف أعلّق على بعض الأمور التي طُرحت هنا، وإن حالفني الحظ فستؤدّي ملاحظاتي إلى خلاصة مترابطة منطقياً. يبدو لي أنّ إدوارد سعيد قد رسم كاريكاتورًا، أنّه أخذ أطرافًا متضادّة من الرأي اليهودي والإسرائيلي، وجمعها ليستخرج ما يزعم أنّه موقف سائد تتّسم به الدولة العبريّة، والمؤسسات اليهوديّة ذات الاتجاه السائد، والجالية اليهوديّة الأميركيّة، والصحافة الأميركيّة اليهوديّة، والصحافة غير اليهوديّة في أميركا. مَن، على سبيل المثال، من تلك المؤسسات، يساوي الفلسطينيين بالنازيّين، أو أين نجد فيها مثل هذه المساواة؟ إنّها موجودة في العديد من الأجزاء المقرفة من المجتمع اليهودي. إنّها تأتي على لسان العديد من المجموعات الموالية لليكود. إنّها موجودة لدى مجموعة مسماة بـ «أميركيّون من أجل إسرائيل آمنة». يتمّ تشجيعها من قبل سياسيين سفارديم ديماغوجيين وسياسيين أشكيناز ديماغوجيين في إسرائيل. لكن أين بالتحديد يمكن أن تجد هذه المعادلة المحددة، أو غيرها من الأفكار المنفرة التي ذكرها، في الاتجاه السائد في المجتمع اليهودي، أو في حزب العمل، أو لدى جزء كبير من حزب الليكود، أو لدى الجالية اليهوديّة الأميركيّة؟

لن أربط إدوارد سعيد بأبي نضال. وأفضّل ألاّ يربطني بمئير كاهانا. لدى كلّ منّا مشكلاته الكبيرة. لكنّ الحقيقة تبقى أنّ كلينا يفعل ما بوسعه من أجل حلّ تلك المشكلات، وأنّنا لسنا وحيدَين في مجتمعاتنا.

في ما يخصّ مسألة الإرهاب اليهودي، أحد أسباب كون ما يُكتب عن الإرهاب اليهودي أقلّ مما يُكتب عن الإرهاب الفلسطيني، هو أنّه حتى فترة متأخِّرة نسبيّاً، لنقُل منذ الثلاثينات والأربعينات وحتى نهاية السبعينات، كان الإرهاب اليهودي يحدث أقلّ من الإرهاب الفلسطيني. وهذه، بكلّ بساطة، حقيقة تاريخيّة.

من جهة أخرى، مع ظهور الإرهاب اليهودي في إسرائيل وفي الضفة الغربيّة، ارتفعت أصوات العديدين تصرخ بشدّة إلى درجة البحة مُدينةً ومستنكرةً، كما تفعّل نشاط سياسي من أجل إلقاء القبض على أولئك الناس، وتدمير البنية التحتيّة السياسيّة والهيكليّة التي جعلت تلك الأعمال ممكنة، بل تدمير الأسس الفكريّة لمثل هذا النوع من التطرُّف أيضًا، كما يعلم إدوارد سعيد جيّدًا.

وأشير هنا إلى أناس، وليس فقط إلى نعوم تشومسكي، من المسموح للمرء أن يتعارض معهم دون أن يُتّهم بأنّه يهودي محبّ للذات؛ هذا ما آمله. أشير إلى عدد ضخم من المثقفين الذين قد يختلفون في الرأي مع تشومسكي وشاحاك وعيزي ستون وغيرهم من الناس في مسائل متعدِّدة، لكنّي أعدّهم أناسًا شرفاء وغير عنصريّين تجاه العرب أو المسلمين أو الفلسطينيين.

لن أحاول المبارزة مع صديقي هيتشينز في مسألة خفة الدم أو التضليل. أنا وهيتشينز صديقان حميمان، ويمكننا أن نقول ما نريد عن بعضنا بعضًا.

كتاب جوان بيترز كان عبارةً عن أداء رثّ لامرأة جاهلة. كتاب جوان بيترز كان يجب أن تفنّده مجلّتي ومجلات أخرى، لكنّها لم تفعل. ولم يكن ذلك لأنّي لم أقرأه قبل اختياره. من جهة أخرى، لم يكن للكتاب أثر يذكر داخل المجتمع اليهودي وخارجه لأسباب عدة. أولاً: لأنّ معظم اليهود الأميركيين ليسوا شديدي الاهتمام بما يحدث داخل إسرائيل بالتفصيل. ثانيًا: لأنّ الكتاب كان ضخم الحجم. ثالثًا: لأنّي أعتقد أنّ معظم اليهود الأميركيين

لم يعودوا يرحِّبون بالاستنتاج السياسي الذي توصَّلت إليه جوان بيترز في كتابها، ألا وهو أن لا وجود للفلسطينيين. تلك كانت زبدة ذلك الكتاب، ولم تعد هي وجهة النظر السائدة في المجتمع اليهودي، في رأيي. قد أكون متفائلاً، لكنّي أتحدَّث انطلاقًا من معرفةٍ ما وتجربة.

فكرة أنّ كلّ من يختلف مع السياسة الإسرائيليّة ينعته لستُ أدري مَن ـ الصحافة الأميركيّة، الصحافة الأميركيّة اليهوديّة، الصحافة التي يسيطر عليها اليهود ـ بأنّه معاد للساميّة، فكرة أنّ كلّ ناقد من هذا النوع يُنعت دائمًا بأنّه معادٍ للساميّة، فكرة سخيفة بكلّ بساطة. منذ استيلاء القوات الإسرائيليّة على الضفة الغربيّة عام ١٩٦٧. والجدل جارٍ بمرارة فائقة ضمن الجالية اليهوديّة وهو جدل إن لم يكن بمرارة الجدل بين الجالية اليهوديّة والجالية الفلسطينيّة، فهو أمرّ منه نوعًا ما، لأنّ الجدل الداخليّ، الصراع بين الإخوان، يكون دائمًا أمرّ.

أرفض فكرة أنّ كلّ من ينتقد إسرائيل معادٍ للساميّة. بعضهم كذلك فعلاً، ولا يجوز السماح لهم بالتستُّر خلف عدم لياقة تسميتهم بذلك. من الواضح أنّ معظمهم ليسوا كذلك. إنّهم في رأيي مخطئون بكلّ بساطة.

هيتشينز: أودّ الحديث بشكل مباشر حول نقطتين أثارهما البروفيسور لويس أثناء كلمته الثانية أمام الميكروفون. أولاً، رفضه لفكرة وجود إساءة تفسير نمطيّة حاولنا، أنا وإدوارد سعيد، أن نرسم خطوطها العريضة بقدر ما نجرؤ. وثانيًا، أنّ لا وجود لشيء وراثي، وفقًا لكلماته، في مسألة الإرهاب. يقول إنّه لا يعرف أحدًا، أي لا يعرف دارسًا يدّعي أنّ النزوعَ إلى الإرهاب مسألةٌ وراثيّة. فلأشرْ إلى اقتباس: «السبب الجذري للإرهاب لا يقع في المعاناة، بل في الميل المطلق العنان إلى العنف». هل ينطبق مفهومكم للتوارث على ذلك؟

حسنًا، جاء ذلك في مقدمة كتاب «الإرهاب: هل يمكن للغرب أن يفوز» بقلم بنيامين نتنياهو الذي قد تقولون إنّه ليس دارسًا، وأوافقكم الرأي في ذلك. لكنّه جامع الدارسين، بالإضافة إلى كونه سفير إسرائيل لدى الأمم المتحدة وعضواً قيادياً لليمين المتطرِّف. مؤسسته، «مؤسسة يوناثان»، مصدر معترف به من قبل شبكة واسعة النطاق من الأكاديميين والصحافيين. يتمّ الاستشهاد بها بانتظام باعتبارها مصدراً مختصاً في مسألة الإرهاب في النشرات الإخباريّة. وأعتقد أنّ «مدرسة فلتشر للقانون والدبلوماسيّة» تصوِّر شريط فيديو

عنّي، وهي التي أنتجت كتاباً بعنوان «عُدار والمجزرة»، وهو وصف للإرهاب مبنيّ كليّاً على أساس نتائج أبحاث مؤسسة يوناثان. لا مانع لدي لمناقشة بنيامين نتنياهو. لكن ما أمانعه هو أن أذهب إلى ندوة لأجد أنّ نتنياهو يترأسها. يمكنني القول بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية إنّ كلمات «إرهابي»، «رَفْضي»، «متطرِّف»، «أصولي»، باتت تعني في مجالات خطابيّة عديدة ما يقصده بها المتعصبون الإسرائيليون. وأقول إنّ في ذلك نمطيّة؛ ليس الأمر مصادفة وليس أمراً يمكن المزاح حوله. إنّه إشارة إلى انتصار دعاية فجّة. وانتصارها يكون بقبول بنيامين نتنياهو، وبظهور الإرهاب كمادّة علميّة مستقلة، لها رؤساء أقسام في الجامعات ورقمها الخاص بها [في سجلات التعليم]. أعتقد أنّنا قد نجد أنّ بعض نظريات أسباب الإرهاب تبسيطيّة وغير مقنعة، بل ودعائيّة. لكنّي أعتقد أنّ استنتاج السفير نتنياهو في الصفحة ٢٠٤ من كتابه بأنّ «السبب الأساسي للإرهاب هو الإرهابيون» يمكن الاعتراض عليه من الناحية الصحافيّة والعلميّة، إضافةً إلى الناحيتين الجماليّة واللغويّة.

وظيفة المجلات المستقلة والعلم المستقل ليست أن تعكس التعصُّب الأعمى في الرأي العام، أو الانصياع من خلال مؤسسات متخصِّصة وندوات إلى ضغوط «مصلحة الدولة». وبالطبع ليس التواطؤ مع آراء دعائيّة حول العالم والتي تخدم الذات. وشكراً.

نقاش مع برنارد لويس وليون ويزلتيير
وكريستوفر هيتشينز، برئاسة ويليام مكنيل،
مجلة دراسات فلسطينيّة، واشنطن، ١٩٨٧

- ١٦ -
منفى المنفيّ

هل من إمكانية لإقامة سلام في الشرق الأوسط من دون حلّ للقضيّة الفلسطينيّة؟

لا أعتقد ذلك. وفلسطينيون كثيرون لا يعتقدون ذلك. وأناس كثيرون في العالم لا يعتقدون ذلك.

كيف ترى الحلّ؟

على أيّ حلّ أن يأخذ بعين الاعتبار حقائق التاريخ الفلسطيني والواقع الحالي. الشعب الفلسطيني العربي هو عبارة عن السكان الأصليين للأرض التي كانت تسمَّى فلسطين والتي يطلق عليها اليوم اسم إسرائيل، إضافةً إلى الضفة الغربيّة وقطاع غزة اللتين احتلتهما إسرائيل عام ١٩٦٧.

يشعر الفلسطينيون، كمجتمع وكأمة، أنّهم طُردوا من جرّاء ذلك الحدث. أصبحوا منذ ذلك الحين إما مواطنين من الدرجة الثانية داخل إسرائيل، أو لاجئين أو منفيين في شتى أنحاء العالم العربي، أو سكانًا تحت الاحتلال في الضفة الغربيّة وقطاع غزة.

إنّنا شعب بلا دولة، بلا مكان، وحيثما وُجد الفلسطينيون تقريبًا، بغضّ النظر عن البلد، وضعهم مميّز من وضع المواطنين. حتى في البلدان العربيّة، وضعهم مختلف. لا نقاش

حول ذلك. ثمة شعور قوي جداً بأنّ فكرة الدولة هي الحلّ المنصف الوحيد لهذه المعضلة القوميّة المعقّدة، معضلة التشرُّد والنفي.

نحن في حاجة إلى وطن فلسطيني أو دولة فلسطينيّة حيث تتم استعادة ارتباطنا بالأرض.

أين يجب أن يكون ذلك جغرافيًا؟

حسنًا، أعتقد أنّ المكان المنطقي هو الأراضي المحتلّة حيث العدد الأكبر من الفلسطينيين اليوم.

وهل سيشمل ذلك أجزاءً من الضفة الشرقيّة أيضًا؟

أتقصد الأردن؟ الأردن دولة ذات سيادة. صحيح أنّ عددًا كبيراً من الفلسطينيين يقيمون هناك ـ وهم الذين ذهبوا إلى هناك عام ١٩٤٨ ومُنحوا الجنسيّة الأردنيّة ـ إلا أنّ فكرة الوطن البديل في الأردن لم ترضِ يومًا الأردنيين أو الفلسطينيين. لكن خلال السنوات الثلاثة أو الأربعة الماضية نوقشت فكرة الكونفدراليّة بين الأردن والدولة الفلسطينيّة [التي ستقام] في الضفة الغربيّة وغزة.

من برأيك يجب أن يمثّل الفلسطينيين في حال انعقاد مؤتمر سلام أو مفاوضات؟

منظمة التحرير الفلسطينيّة هي الممثل الوحيد ذو المصداقيّة. استطلاعات الرأي تشير إلى ذلك؛ أكدت جميع الوسائل الدوليّة وغير الرسميّة الموجودة تحت تصرُّف المجتمع الدولي مراراً وتكراراً أن ما من شك بتاتا لدى أحد أنّ م. ت. ف. هي التي تمثّل الشعب الفلسطيني، رغم الانقسامات والخلافات.

ما الفارق بين نظرة الغرب إلى منظمة التحرير ونظرة الفلسطينيين إليها؟

هنالك فوارق حتى في الغرب نفسه. أولاً، هنالك فوارق بين النظرة إلى م. ت. ف. في العالم الفلسطيني، والعالم العربي، وعالم عدم الانحياز، والعالم الإسلاميّ، والعالم الثالث عمومًا، من جهة، والنظرة إليها في الغرب، أو بالأحرى في الولايات المتحدة، المختلفة جداً عن نظرة فرنسا أو إنكلترا إليها مثلاً.

يعدّ الموقف الرسمي في الولايات المتحدة م. ت. ف. منظمةً إرهابيّة. لكنّ الاستطلاعات الأخيرة كشفت أنّ ذلك الرأي ليس هو الرأي الفعليّ، فكلّ شيء يعتمد على كيفيّة طرح السؤال. هنالك شعور شعبي قوي بأنّ م. ت. ف. - إن أعجبنا ذلك أم لا - منظمة وطنيّة فعلياً بشكل أو بآخر. قد لا تعجبنا منظمة التحرير. صورتها ليست بالجيّدة. إعلامها ليس جيّدًا، وهذا واضح. لكن رغم كلّ ذلك، إنّها منظمة تمثيليّة.

ما هو الموقف داخل م.ت.ف. من السلام والحلّ الدائم، باعتقادك؟ ما الذي يريده الناس، هل يريدون وطنًا في الضفة الغربيّة أم في الأردن؟ أم ما زالت فكرة الدولة العلمانيّة على كلّ فلسطين موجودة؟

هنالك إجماع دولي، وإجماع عربي، ويمكنني القول إنّ هنالك إجماعًا فلسطينياً أيضًا، حول فكرة الدولة المقسّمة - أي جزء منها إسرائيلي والجزء الآخر فلسطيني. ما زالت هنالك أعداد كبيرة من الفلسطينيين داخل إسرائيل اليوم - حوالى ٦٥٠ ألف شخص - وهم مواطنون إسرائيليون، وهنالك فلسطينيون كثيرون هم أصلاً من مناطق في إسرائيل، ويشعرون بارتباط تجاه تلك الأجزاء من البلد.

لكنّ فكرة الدولة ستحدث فارقًا. يشعر الأمريكي من أصل أيرلندي، مثلاً، بارتباط تجاه أيرلندا، لكنّه يشعر في الوقت ذاته بإنّه أميركي. سوف ينطبق ذلك على الفلسطينيين. مع الوقت، ستصبح العلاقة بين الدولتين أوطد من العلاقة بين دولتين مختلفتين تمامًا. فهنالك روابط بين الناس.

لو أقيمت دولة فلسطينيّة في الضفة الغربيّة، فهل تعتقد أن الإرهاب كظاهرة حديثة سيتقلّص من ناحية علاقته بالفلسطينيين؟

هذا رأي شائع، لكنّي لا أعتقد أن هذه العلاقة مع الإرهاب موجودة أصلاً.

لو كانت هنالك دولة، فهل سيكون هنالك سلام في المنطقة؟

أعتقد أنّه سيكون هنالك درجة أعلى من السلام، ودرجة أعلى من الاستقرار. ما يقتل المنطقة حالياً هو الشعور بالإحباط الذي لا يطاق. ولهذا السبب، في رأيي، لدينا تلك الردة إلى الدين وهي ظاهرة خارقة للعادة. وليست إسلاميّة محضةً. إنّها إسلاميّة، إنّها مسيحيّة،

إنّها يهوديّة، وهي تعمّ المنطقة ككل. هنالك شعور بالعقم، شعور بأن كلّ شيء بلا حراك. وفوق كلّ شيء، هنالك شعور لدى الفلسطينيين، الجالية الأكثر تعبيراً عن رأيها في الشرق الأوسط، بالظلم الهائل، شعور بأنّ القوى العظمى، وبشكل أساسي الولايات المتحدة وحليفتها إسرائيل، تقف لهم بالمرصاد إلى ما لا نهاية.

عندما تسأل ما إذا كانت الدولة الفلسطينيّة ستجلب السلام، ما إذا كان كلّ شيء سيتغيّر كالسحر بمجرّد وضع الحبر على الورق، أجيبك: أعتقد ذلك. لستُ أحاول تسويق تفاؤل مفرط بأنّ جميع المشاكل ستزول. هنالك مشكلات أخرى ـ الفقر وعدم المساواة، الظلم الاقتصادي والتشوُّهات الاجتماعيّة، وهي لن تزول. لكنِّي أعتقد أنّ من الصعب جداً على أيّ فلسطيني تهويل أهميّة الإحساس بالحلّ، الحلّ العادل لكلّ مشكلاته.

ما هو شعور الفلسطينيين تجاه لبنان والأردن؟ هل من المحتمل أن تُقام دولة فلسطينيّة في الأردن أو لبنان؟

لا. أنت تتحدَّث عن بلدان قريبة جداً من بعضها بعضاً، حيث توجد وسائل متعدِّدة ومختلفة تمكِّنك حرفيّاً من رؤية ماضيك. كما يقول الناس، إذا كان اليهود قد انتظروا ألفي عام للعودة من المنفى إلى صهيون، فليس من الصعب تخيّل أنّ الفلسطينيين يعدّون أربعين عامًا مدة قصيرة جداً، وأنّهم لن ينسوا وطنهم بعد أربعين عامًا. إضافةً إلى ذلك، حوالى ٤٥ في المئة من كلّ الفلسطينيين الموجودين في العالم يعيشون حاليّاً في فلسطين. لذلك هنالك روابط طبيعيّة.

المسألة الأخرى هي أنّ بلدان المنطقة طوّرت منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية إحساسًا قويّاً بالوعي الوطني. الإنسان الأردني مختلف عن اللبناني. اللبناني مختلف عن السوري. السوري مختلف عن المصري. وجميعهم مختلفون عن الفلسطيني الذي يتمتع بإحساس بهويّته الوطنيّة.

والعامل الثالث والمهمّ جداً هو أنّ الفلسطينيين يُنظر إليهم على أنّهم شيء شاذ بشكل أو بآخر. لا أقول إنّهم غرباء أو منبوذون أو منفيون أو مشرّدون أو عاجزون عن التكيّف، رغم أنّه يُنظر إليهم على أنّهم كذلك. هم أصحاب الآراء المتطرِّفة على الدوام. يتميز الفلسطيني

بدرجة أعلى من التعليم والاطلاع السياسي. المنفى ينتج ذلك. بالنسبة إلى جميع هذه الدول، الفلسطينيون هم مصدر اضطراب.

إسرائيل منقسمة في موقفها من مسألة الضفة الغربيّة، حول وجوب ضمّها أم إعادتها إلى الأردن، أم إقامة دولة فلسطينيّة فيها. لكنّها تبدو موحَّدة في موقفها من مسألة القدس، بأنّه لن تتمّ أبدًا إعادتها أو تدويلها. في ظل ذلك، هل هنالك إمكانٌ لحلٍّ ما يومًا ما؟

ربما أعاني مرضًا عُضالاً اسمه التفاؤل، لكنِّي أعتقد أنّ أيّ وضع قد يبدو مجمَّدًا، وبلا عودة، وغير قابل للتغيير، ومقاوم بعنْد لكلّ شيء، يمكن تغييره. أعتقد أنّ الإرادة موجودة؛ هنالك معادلات يمكن استخدامها لمساومات مختلفة الشكل. المسألة حديثة الولادة هي اكتشاف الرغبة في التغيير، إن أمكن ذلك.

مع الأسف، هنالك تفاوت كبير جداً حالياً في القدرات، في القوة العسكريّة والاقتصاديّة، لمصلحة الإسرائيليين المدعومين من قبل الولايات المتحدة بلا مبرِّر تقريبًا. ولا يوجد أي عائق عربي ليقنع الإسرائيليين بأنّ الدقّة ليست لمصلحتهم. الجدل الجاري في إسرائيل جدل أكاديمي بشكل أو بآخر: أنَفعل أم لا نفعل؟ هنالك عدد ضئيل من الناس، من الشجعان، الذين يقومون بعمل بالغ الأهمية ـ ينظّمون الناس سياسيّاً، يجمعون أقوال الشهود، يحاولون تقليل معاناة الاحتلال. لكن بشكل عام، الموقف الإسرائيلي هو موقف القصور الذاتي والقوة.

التقيتُ بإسرائيليين كثيرين على مرّ السنين، وكان ذلك مدهشًا جداً. هنالك عامل نفسي، بل أخلاقي، بالنسبة إلى الإسرائيليين في علاقتهم مع الفلسطينيين ولا ينطبق على العرب الآخرين. مشكلتهم مع سوريا هي مشكلة بين دولتين، مشكلتهم مع مصر هي مشكلة بين دولتين. لكنّ المشكلة بين إسرائيل والفلسطينيين أكثر حميميّةً. وأعتقد أنّ معظم الإسرائيليين يدركون الآن أن لا خيار عسكريّاً فعليّاً مع الفلسطينيين. لن يتمّ قتل كلّ الفلسطينيين أو طردهم. إنّهم باقون.

أيجعل وجود المستوطنات الإسرائيليّة في الضفة الغربيّة الاحتلالَ لا رجعة عنه؟

لا، لا أعتقد ذلك. انظر إلى فرنسا. احتلّت الجزائر طوال ١٣٠ عامًا؛ كانت الجزائر مقاطعة فرنسيّة. لكنّهم وجدوا حلاً. غادر الفرنسيون.

بالطبع، اليهود في إسرائيل اليوم مختلفون عن الفرنسيين في الجزائر. لن يغادروا. لكن يجب أن يتأقلموا مع الواقع والوضع. يهود كثيرون يقولون علنًا الآن: «لا يمكننا أن نعيش إلى الأبد كأسياد لسكان يزدادون عددًا، ويزداد وعيهم السياسي ونشاطهم السياسي. سيأتي يوم يكون علينا فيه مواجهة ذلك». لكن، من طبيعة البشر أن يؤجّلوا الأمور.

كيف تنظر الولايات المتحدة إلى الفلسطينيين، ولماذا؟

في الولايات المتحدة، وفي الصحافة خصوصًا، ولأسباب مختلفة جداً، النظرة العامة هي نظرة افتراء. الفلسطيني إما لاجئ بلا وجه أو إرهابي. كثيرًا ما يدهشني أنّ صورة الفلسطيني هذه نابعة لا عن جهل فقط، بل وعن تجاهل الفلسطيني كإنسان. حياة الفلسطينيين وأساليبهم، طموحاتهم وانجازاتهم مستمرة رغم الأحداث المعدودة على الأصابع التي تجعل الغرب ينظر إليهم على أنّهم مجتمع إرهابي. لذلك، الجهل عامل مهمّ.

ثمة عامل آخر مهمّ جداً وهو أنّ مؤسسة السياسة الخارجيّة الإسرائيليّة أجمعت في منتصف السبعينات على أنّ إحدى طرق التعامل مع الفلسطينيين ـ تلك المشكلة المزعجة إلى ما لا نهاية له ـ هي تصنيفهم تدريجًا كإرهابيين. وثّق صحافيون إسرائيليون ذلك أخيرًا. أن تجرِّدَ الإنسان من إنسانيته أسهل بكثير من أن تتعامل فعلياً مع طموحاته.

إذا كانت المسألة كذلك، فلماذا لا يحوّل الفلسطينيون استراتيجيتهم أو تكتيكهم بعيدًا عن الإرهاب؟ لماذا لا يزال الغرب، بعد مرور عشرة أعوام أو اثني عشر عامًا على [عمليّة] ميونخ في ١٩٧٢، يرى أحداثًا كالتي حصلت في كاراتشي و باريس؟

إنّها، على الأرجح، مسألة منظور. إذا نظرتَ إلى نسب الإرهاب ـ وعلينا، بالطبع، أن نضع جميعَ النقاط على الحروف ـ فستجد أنّ القسم الأكبر من الإرهاب لم يكن موجّهًا ضدّ اليهود بل إما ضدّ الفلسطينيين أو ضدّ من يدعمهم.

ما هي الأمثلة على ذلك؟

اجتياح لبنان عام ١٩٨٢، حيث قُتل على الأقل ١٩ ألف فلسطيني، ولبناني، أو عشرون ألفًا، بينما لقي ستمائة جندي إسرائيلي مصرعهم في تلك الحرب.

يمكنني أن أعدد لك إحصاءات كثيرة، فلا مجال للمقارنة. الفلسطينيون موجودون تحت الاحتلال الإسرائيلي. الناس يُقتلون. بالأمس قُتل شخص في غزة. ثمة أحداث يوميّة. وفقًا للمصادر الإسرائيليّة، حوالى ٢٥٠ ألف شخص من سكّان الضفة الغربيّة اعتُقلوا في السجون الإسرائيليّة منذ بداية الاحتلال الذي دخل الآن عامه العشرين. تدمير البيوت والممتلكات، العقاب الجماعي، منع التجوُّل، الإبعاد: لا مجال للمقارنة.

لكنّنا نرى، في المقابل، تركيزًا على أفعال يائسة يقوم بها فلسطينيون. هذه أفعال لا تُغتفر، في رأيي. أنا لا أتغاضى عنها أبدًا؛ لطالما كنتُ ضدّ تكتيك كهذا. لكن من الخطإ التركيز عليها وجعلها هي القضية، بينما ليست فعليّاً سوى نتائج جانبيّة. فهي تكاد تصبح غير مرئيّة تقريبًا بالمقارنة مع العنف الذي أنزل بالفلسطينيين في شتى أنحاء العالم العربي.

هل الإسرائيليون قادرون على الفصل بين ما حصل لهم في المحرقة وما يحصل الآن في فلسطين؟

هذا سؤال يصعب على أيّ إسرائيلي الإجابة عنه، لكنِّي طرحته مرارًا. كثيرًا ما قلتُ لهم: «انظروا إلى ما حدث لكم. إنّكم كيهود ضحايا كلّ العصور. يعود تاريخ معاداة الساميّة إلى ألف عام، وهذه حقيقة. والآن نحن ضحيتكم. كيف يمكنكم، أنتم الذين عانيتم الذبح، أن تُنزلوا، بضمير غافل كما يبدو، عقوبات مماثلة بشعب آخر؟ بشعب لم يؤذكم إلا بدرجة ضئيلة جداً بالمقياس العام للأمور ـ باستثناء أنّه كان موجودًا؟»

إنّه سؤال لا يمكن الإجابة عنه بالنسبة إليّ. وهذا يحيِّرني. لهذا السبب لا أستطيع الإجابة عن سؤالك.

لكنّي أعلم بشكل مؤكّد أنّ الإسرائيليين مدينون للفلسطينيين بتعويض بشكل ما. نحن لسنا الآثمين في هذه القضيّة. نحن لا نعيش، بالطبع، في عالم من الذنب البحت أو البراءة البحتة، لكن في هذا الصراع بالتحديد الآثام التي ارتُكبت بحقِّنا أكثر من تلك التي ارتكبناها نحن.

هذا مهمٌّ جداً من أجل السلام. إنّنا في حاجة إلى معادلة ما تتخطّى مسألة إعادة الأراضي، معادلة ذات علاقة بالتعويض المعنويّ. ما زال الإسرائيليّون يدّعون، والأمريكيون بالتحديد يصغون لادعاءاتهم، أنّنا غير موجودين كشعب. وأننا مجرّد بدو. يقولون إنّ الأرض كانت فارغةً عندما أخذوها. إنّهم يحاولون إنكار إنسانيتنا.

يشكِّل ذلك جزءًا أساسيّاً من كينونة الفلسطيني. لا يتمّ فقط حرمانك من سيادتك السياسيّة وحقوقك، بل أيضًا يتمّ إنكار تاريخك وواقعك كإنسان يعاني، أو يتمّ تجاهلك كلّيّاً.

جوهر المسألة بالطبع هو الاعتراف المتبادل. يجب عليهم الاعتراف بنا. ونحن، الذين نعدّ ما فعلوه بنا فظيعًا ومنافيّاً للأعراف والقوانين، علينا أن نعترف بهم. هذا صعب جداً، لكن يجب القيام به. وإلاّ، فسيستمرّ القتل وعدم الاستقرار اللامتناهي لسنوات وسنوات.

الدراسة والأدب موجودان كتقليد بين الفلسطينيين. هل يترجم ذلك نفسه إلى مؤسسات ديمقراطيّة، إلى برلمانات ومستويات أخرى من التمثيل؟

لقد حصل ذلك، بقدر الإمكان. يشعر معظم الناس، كما أشعر أنا، أنّ العالم العربي اليوم طغيانيّ وبائس من الناحية السياسيّة بشكل عامّ. أما المنظمات الفلسطينيّة عمومًا فديمقراطيّة بشكل مذهل. أقصد أنّ هنالك أحزاب معارَضة لا تحصى داخل المجتمع الفلسطينيّ، ولكلّ فلسطيني حزبه الخاص به تقريبًا.

لكنّ الحقيقة التي لا يجوز أن تغيب عن الأعين حول واقع الوجود الفلسطيني في العالم العربي، هو أنّ فلسطين غير موجودة. نحن ضيوف في دول مضيفة معظمها أكثر طغيانًا حتى مع مواطنيها أنفسهم. قدر الفلسطيني، أولاً، أنّه ليس جزءًا من دولة خاصة به ذات سيادة. ثانيًا، هنالك مسألة الشتات. إنّنا مبعثرون في كلّ مكان، وليس لدينا مكان مركزيّ. لبنان، على سبيل المثال، في حالة فوضى عارمة، لكنّ بيروت ما زالت موجودة، إنّها العاصمة الجغرافيّة. الفلسطينيون ليس لديهم شيء مماثل. وهذه الحقيقة هي ما يضفي على حياتنا تلك المأسويّة الغريبة، وتلك العزلة، وفوق كلّ شيء، ذلك اليأس.

هنا في الولايات المتحدة، ثمة انحياز لا ضدّ الفلسطينيين فقط، بل ضد العرب عمومًا. كيف يجب أن تتغيَّر الأمور عامّةً كي يحدث تغيير هنا؟

لا تجري الأمور بهذه الطريقة؛ العلاقة ليست مباشرة.

لكنّك قلتَ إنّ على الأميركيين أن يغيِّروا طريقة تفكيرهم.

أوه، بالتأكيد. هنالك ظاهرة بشعة في هذا البلد، ويجب إلقاء الضوء عليها والإشارة إليها مراراً وتكراراً. وهي الآتية: العنصريّة الوحيدة المسموح بها هنا ـ وبعبارة «مسموح بها» أقصد أنّه لا بأس من طرحها علنًا في الصحافة وغير الصحافة ـ هي العنصريّة تجاه العرب. يمكنك قول أفظع الأشياء عن العرب في المجلات والصحف الأكثر احترامًا، بل وعلى الهواء، لكنّك لن تجرؤ أبدًا على قول شيء مماثل عن أيّة مجموعة إثنيّة أو عرقيّة أخرى.

العنصريّة تجاه العرب هي العنصريّة الوحيدة المقبولة أو المحترمة. لا يمكن ذلك أن يستمر. حدثت خلال العامين الماضيين سلسلة من الهجمات ضدّ العرب أدّت إلى مصرع بعضهم. تمّ الهجوم على مكتبي قبل عام وتخريب الممتلكات فيه. زارني موظفون من مكتب الاستخبارات الفدراليّة. وتمّ فتح محضر بخصوص الهجوم. وفي المقابل، قال أحد قادة مجموعات الدفاع عن اليهود في حوار: «في ما يخصنا، يا سعيد، كل شيء مسموح به». لقد هددوني وغيري من الذين يدافعون عن حقوق الفلسطينيين والعرب بالقتل. لا يجوز استمرار ذلك. هذه ليست مجرّد عنصريّة، إنّه قتل متعمَّد.

مع الأسف، يتواطأ أناس محترمون كثيرون في ذلك ويشاركون فيه. تقرأ على صفحات الـ «نيو ريبابليك»، و«كومنتري»، وفي الصحف المفرطة أكثر في يمينيّتها، الفظائعَ عن طبيعة العرب الفاسدة، وجنون أساليب الثقافة العربيّة، وعجز الإسلام عن التمييز بين الحقيقة والزيف. إنّها «كليشيهات» من الخطاب الشعبي والعامّ. هذه ظاهرة مخيفة إلى أبعد الحدود وتنفرد بها أميركا حاليّاً.

هل هناك سياسيون الآن ملمّون، في رأيك، بوجهَي القضيّة؟

أعتقد أنّ جيسي جاكسون كذلك. يمكنك في أوساط السود أن تجد، على الأرجح، أكبر قدر من التعاطف مع المعاناة اليهوديّة ومعاناتنا أيضًا، ومعاناة المجموعات التي اضطهدت في

هذا البلد، كما يمكنك أن تجد ذلك ضمن المجموعات اللاتينيّة المختلفة والمجموعات النسويّة. قام بعض السياسيين في الكونغرس ـ بعض أعضاء «المؤتمر الأسود» (Black Caucus)، مثل بول ماكلوسكي أو بول فندلي خلال فترة عضويتهما ـ بتصريحات شجاعة وغير اعتياديّة حول الفلسطينيين. لكنّهم لم يعودوا هناك. الكونغرس اليوم مستعدّ، فردًا فردًا تقريبًا، للتصويت دون أدنى تردُّد ودون طرح أيّة أسئلة لمصلحة دعم إسرائيل بغضّ النظر عن حجم ذلك الدعم. ويتَّخذون مواقف تجاه إسرائيل والشرق الأوسط لا علاقة لها بالواقع، بمن فيهم الليبراليون، الذين يعبِّرون بصراحة وبلا تردُّد عن إدانتهم لنظام الفصل العنصري.

ما هي السياسة الأميركيّة في الشرق الأوسط؟

يمكنك وصفها بعبارتين بسيطتين: مكافحة الإرهاب ومكافحة الشيوعيّة ـ أي أنّه لا سياسة لها هناك. هل هذه سياسة قادرة على مواجهة تعقيدات الصراع ومآسيه وعمقه، أو تاريخ الشرق الأوسط وتقاليده؟ بالطبع، لا. لا سياسة لها بكل بساطة، وهذا مأسوي.

هل هنالك علاقات بين الفلسطينيين وليبيا ومعمر القذافي؟ هل له مكانته في العالم الفلسطيني؟

لا. تلك إحدى أعظم الأكاذيب الشائعة. قال القذّافي للفلسطينيّين في بيروت عام ١٩٨٢ إنّ في امكانهم الانتحار. إنّه من أقلّ الشخصيات شعبيّةً في العالم العربي. إنّه رجل يتعذَّر الدفاع عنه. لكنّ ذلك لا يعني أنّه لم يكن مفيدًا جداًّ للإدارة [الأميركيّة] الحالية، إذ أصبح نوعًا من الشيطان الخارجي، كبش فداء.

هل كان ياسر عرفات ممثِّلاً جيِّدًا للفلسطينيين أمام العالم؟

لا جدال حول أنّ صورته في الغرب سيِّئة جداًّ. وهو مثير للجدل حتى ضمن الفلسطينيين، الذين يتجادلون عادةً حول صواب قراره هذا أو ذاك، وما إلى ذلك. إنّه شخصيّة معقَّدة جداًّ، في رأيي، بل مأسويّة. كان عليه أن يقوم بعدد من الأمور المحكوم عليها مسبقًا بالفشل، كتوقيع الاتفاقيّة مع الأردن، على سبيل المثال. أشعر أنّه كان مجبرًا على فعل ذلك. لكنّي شعرتُ أيضًا أنّها لم تُفهم كما يجب، وأنّها ستفشل. فيا لها من مفارقة.

إنجازه الأهم هو أنّه بلور فكرة المجتمع الفلسطيني رغم الشتات. لا نَنْسَ أنّ الفلسطينيين كانوا شعبًا منسيّاً قبل ظهوره كشخصيّة مُبلْورة في نهاية الستينات وبداية السبعينات. أقصد أنّهم كانوا مدفونين في مخيمات اللاجئين أو في المدن الأكثر فقرًا كصور ودمشق. بالنسبة إلينا جميعًا كانت هويتنا ضائعة، وكذلك تاريخنا. ثم جاء الانبعاث بعد ١٩٦٧، وتبلورت فكرة الفلسطيني كشخص له هويته ومستقبل يصنعه بيده بمساعدة منظمة التحرير الفلسطينيّة وبمبادرة الناس بالطبع. إنّه رجل الشعب من هذه الناحية.

ما وضع القيادة بعد عرفات، أي ما الذي سيجلبه الجيل الجديد؟

هذا هو السؤال الكبير؛ لا يمكنني الإجابة عنه. ليست لدي اتصالات، لأنّنا مبعثرون في كلّ مكان. لطالما كان عرفات هو الأبرز، لكنّه كان محاطًا بشخصيات أخرى تاريخيّاً، وهم من مجموعته، المجموعة التي أسست منظمة التحرير الفلسطينيّة.

رغم ذلك، المؤسسات موجودة ويثير ذلك إعجابي. ثمة مؤسسات ماليّة، ومؤسسات خيريّة، ومؤسسات طبّيّة وتعليميّة، وهي ما زالت تعمل. الفلسطينيون هم الذين يعتمدون على أنفسهم في العالم الثالث. نحن مسؤولون عن تعليم أطفالنا رغم الطرد والشتات. ما زالت م.ت.ف. حتى يومنا هذا تصرف على عائلات الذين قُتلوا (أسر الشهداء) ـ الأيتام والأرامل وأفراد العائلات. إنّها شبكة ضخمة ـ خاصة ورسميّة ـ للخدمات الاجتماعيّة التي تبقي المجتمع حيّاً.

أنا في الثانية والخمسين من العمر. أولاد جيلي كانوا أطفالاً عام ١٩٤٨، لكن كانت لدينا بعض التجارب في فلسطين. وهنالك جيل بأكلمه نشأ تحت الاحتلال أو في المنفى، دون صلة مباشرة مع فلسطين. هنالك ٤٠٠ ألف منهم في لبنان.

هذا صحيح أيضًا في إسرائيل وفلسطين. في إسرائيل الجيل القادم سيكون بأكمله جيل ما بعد ١٩٦٧، وكذلك في فلسطين. هل يعني ذلك فرصًا أكبر للحرب منها للسلام؟

لا أدري تمامًا. في السنوات القليلة الأخيرة، منذ ١٩٨٢ فعليّاً، لمستُ مستوًى أكبر من التصلُّب لدى الفلسطينيّين الشبّان. لنأخذ طلاب المدارس في الضفة الغربيّة اليوم: إنّهم لا يعرفون شيئًا سوى الاحتلال. يعدّون أنفسهم وحيدين ويرون أنّ عليهم مقاومة الاحتلال.

هم الذين يقودون الصدامات مع الجنود الإسرائيليين، بالحجارة والدواليب المحترقة وغيرها. لذلك، ما هي آفاق أناس كهؤلاء؟ إنّه سؤال مخيف.

لا شكّ لدي في مرونتهم. لكنّي أعلم دون أدنى شكّ أيضًا أنّهم لن يجلسوا في انتظار الموت، ولن يسمحوا بمحو شخصيتهم. لكن ما الذي ستؤدّي إليه الوسائل السياسيّة، أنا فعلاً لست أدري. إنّه سؤال مثير للقلق.

حوار مع ماثيو ستيفنسون،
«ذا بروغرِسيف» (The Progressive)،
ماديسون، ويسكونسين، ١٩٨٧

ـ ١٧ ـ

المثّقفون الأميركيون والسياسة في الشرق الأوسط

في ظل التقارير الصحافيّة اليوميّة حول القمع الإسرائيلي والمقاومة الفلسطينيّة، جاء صدور «لوم الضحايا: العِلم الزائف والقضيّة الفلسطينيّة» في وقته تمامًا. هل يمكننا القول إنّ هنالك تغيُّرًا في طبيعة المقاومة في الأراضي المحتلة؟

الجديد والمذهل هو حجم المقاومة. منذ عام ١٩٨٢ هنالك من ٣٥٠٠ إلى ٤٠٠٠ عمل مقاومٍ سنوياً. وبالطبع، كان مستوى القمع الإسرائيلي والاستيلاء والعقوبات عاليًا نسبيّاً طول الوقت. في تشرين الأول (أكتوبر)، على سبيل المثال، قُتل خمسة أشخاص أو ستة في غزة. لا يُعَدُّ ذلك جزءاً من «الجولة» الحالية التي يُفترض أنّها ابتدأت في التاسع من كانون الأول (ديسمبر). لكنّ حجم المقاومة مذهل، وكذلك الوحدة على الأرض بين الضفة الغربيّة وغزة. أي التنسيق بينهما. وكذلك، بالطبع، بين هاتين المنطقتين من الأراضي المحتلّة وبين الفلسطينيين في إسرائيل ما قبل ١٩٦٧. الأمر الآخر، هو أنّه حتى الآن لا توجد أيّة تقارير بتاتًا حول مقاومة مسلَّحة. فهي حتى الآن مقاومة غير مسلَّحة بشكل أساسي: رمي حجارة ومتاريس وحرق دواليب.

سمحت الـ «نيويورك تايمز» لنفسها قبل أسبوعين ببعض السخرية تجاه ما يفعله الإسرائيليون من جرّ الناس إلى خارج البيوت وتكسير عظامهم. هل تجد ما يشجّع في الجو

الحاليّ للرأي العام في هذا البلد؟ هل ترى فرصةً استثنائيّة لقلب لامبالاة اليسار الأميركي تجاه الشرق الأوسط؟ هل تعتقد أنّ ثمة ما يشير إلى إمكان حصول تغيُّر في حملة الصمت والتضليل المنظّمة التي تصفها في كتابك؟

أعتقد أنّ ما يميِّز هذه الآونة هو أنّ الكثيرين بدأوا يلاحظون بطولة الفلسطينيين ورفضهم الاستسلام، إضافةً بالطبع إلى انطلاقة مقاومتهم المدروسة والمنظّمة التي لم يسبق لها مثيل. وأعتقد أنّ ذلك عائدٌ جزئيّاً إلى التغطية الإعلاميّة ـ للصحافة المطبوعة، والإلكترونيّة، والإذاعيّة بالطبع ـ بتقاريرها حول أحداث معبِّرة بحدّ ذاتها. لكن، الأمر الذي لم يتغيَّر كثيراً هو موقف رؤساء التحرير، والذي ما زال متأرجحًا بين الموقف الإسرائيلي اليميني والموقف الأميركي المنافق واليميني بشكلٍ أساسي. هذه مسألة معقَّدة وطويلة ويجدر الوقوف عندها قليلاً. في الـ «نيويورك تايمز» مثالٌ ممتاز على ذلك؛ تقارير جون كيفنر (John Kifner) جيّدة جداً في رأيي. هو مراسل حوادث أساسًا وموجود حاليّاً في المكان عينه، ويحاول أن يعدّ تقاريره من وجهة نظر المتظاهرين. وهذا أمرٌ جديد. في المقابل، لديك توماس فريدمان (Thomas Friedman)، مراسلهم في القدس (وقيل لي إنّه سيغادر قريبًا). لكنّه لا يزال يراسلهم من هناك، ويعطي وجهة النظر الاستشراقيّة المتفذلكة للأحداث. غالبًا ما تكون الاستنتاجات منحازة إلى أبعد الحدود. يدَّعي، مثلاً، أنّ مشكلة الفلسطينيين تكمن في أنّهم لم يعطوا إسرائيل رؤيةً للمستقبل، ولذلك يستحقُّون الضرب، ضمنيّاً. هذه صورة عامة مبسّطة لحججه. أو مثلاً، أنّ النساء الفلسطينيات يردن فعليّاً أن يغتصبهنّ الجنود الإسرائيليون. يقول فعلاً أشياء كهذه، لكنّه يختبئ وراء مصادر إسرائيليّة. لذلك، يكون تحليله دائمًا في إطارٍ معادٍ جداً للحركة الوطنيّة الفلسطينيّة.

إضافةً إلى ذلك، الاهتمام ضخم في هذا البلد بـ «آلام» الروح الإسرائيليّة أو مؤيِّدي إسرائيل، أي أنّ مشكلة الفلسطينيين أصبحت مشكلةً بالنسبة إلى اليهود الأميركيين، مشكلة الانطباع العام. الصور لا إطراء فيها لإسرائيل؛ صور لأشخاص ينهالون بالضرب على النساء العجائز وعلى الأطفال بالهراوات وأعقاب البنادق. لذلك، فالكلام كثير جداً عن مشكلة الروح والصورة. ولديك ما يُسمّى بالخط السياسي، ومغزاه أنّ الفلسطينيين قاموا بشيء جديد فعلاً على صعيد المقاومة والمعارضة السياسيّة لإسرائيل في الأراضي المحتلّة، لكنّ ذلك ليس

سوى نوع من التخلّي عن م.ت.ف. الموجودة في تونس والتي لم يعد لديها ما تقوله بعدما شُوِّهت مصداقيتها، وما إلى ذلك. نشرت الـ «نيويورك تايمز» اليوم مقالة مشابهة بقلم صحافي آخر (يوسف إبراهيم) يحاول إثبات أنّ دور م.ت.ف. هامشيّ في الثورة. بعد سبعة أسابيع فقط انقلبت أقواله رأسًا على عقب. فهو يتجاهل كون كلّ التصريحات الصادرة من الأراضي المحتلّة تردِّد أنّ منظمة التحرير هي ممثّل الشعب الفلسطيني؛ كما ويصفون أنفسهم في الضفة الغربيّة وغزة بأنّهم أطفال عرفات. معظم الصحافيين الأميركيين لا يستطيعون التعامل مع هذه الحقيقة. اشتركتُ قبل أسبوع في برنامج تلفزيوني مع مورتون كوندراك من الـ «نيو ريبابليك» ودانيال بايبس من مجلة «أوربيس»؛ وتمحور طرحهما بأكلمه حول أنّ المشكلة تكمن في منظمة التحرير الفلسطينيّة التي لا تريد الاعتراف بقرار الأمم المتحدة ٢٤٢ وبإسرائيل. ثم التقيتُ بعدد كبير من الإسرائيليين الذين جاؤوا إلى ما وراء الكواليس ليقولوا لي: «هذه مرحلة مهمّة جداً ويجب أن نحاول التقرّب من م.ت.ف.، لكنّنا في حاجة إلى تصريح ما منها حول اعترافها بإسرائيل». تكمن المهزلة في أنّنا نحن الضحايا، ومطلوبٌ منّا أن نقوم بشتى أشكال التصريحات لنطمئن الإسرائيليين الذين يوسعوننا ضربًا.

ها قد وصلنا أخيرًا إلى موقف اليسار الأميركي. فلأعطكَ مثالاً يبدو لي ذا دلالة رمزيّة ممتازة لموقف اليسار الحالي تجاه الشرق الأوسط. منذ شهرين ونِصف بدأت انتفاضة في الضفة الغربيّة وغزة لم يُر لها مثيل منذ التجربة الجزائريّة. في الواقع، تُذكِّرنا أحداث كثيرة تجري الآن في الضفة الغربيّة وغزة بمشاهد من «معركة الجزائر». صدر منذ ذلك الحين عددان لمجلّة اليسار «زيتا»، لكنّهما لم يأتيا على أيّ ذكر للانتفاضة. أعدّ ذلك مؤشّرًا للموقف العام لليسار الأميركي. إنَّ مزيجًا من الجهل والولاء لأنشودة إسرائيل بأنّها معقِل الديمقراطيّة وموطن الناجين من المحرقة، قد أدّى إلى تحجيم ردّة فعل اليسار الأميركي على الصعيدين السياسي والفكري إلى درجة مدهشة. وكلّما بدا وكأنّهم يفعلون شيئًا ـ كرسالة الـ «نيويورك تايمز» قبل أسبوعين، مثلاً، والتي وقّعها كلٌّ من إيرفينغ هاو ومايكل والتزر والحاخام هيرتزبيرغ، أو التعليقات المختلفة التي قامت بها شخصيات بارزة تعبيراً عن قلقها تجاه الأحداث في الضفة الغربيّة وغزة ـ يعتقدون أنّ توازن المعادلة يتطلب منهم مهاجمة العرب سياسيّاً. وكما قال مايكل ليرنر Lerner (من مجلّة «تيكون» Tikkun) الذي شاركتُه في برنامج تلفزيوني: يعود

ذلك إلى أربعين عـامًـا من تـصلّب العـرب ، وإرهاب م . ت . ف . يا للعـار ، يا له من نفـاق ؛ العنف الذي نوَّه إليه في تعليقاته تلك مشين ولا يطاق بتاتًا .

تحـدَّثتُ مع يسـاريين أميـركـيين كـثيـرين . لا يسـتطيـعـون لسـبب أو لآخـر رؤية ذلك بوضوح . الولايات المتحدة هي التي تجعل ما يجري ممكنًا من خلال الأموال التي نصرفها على إسرائيل والمساعدات العسكريّة والسياسيّة التي نقدّمها لإسرائيل . أفضل صورة لطروح اليسار الأميركي المختلفة تتمثَّل في الحديث شبه النظري حول دور المثقّف ، مثلاً ، ودور اليسار في السياسة الأميركيّة ، وما إلى ذلك . ورغم ذلك ، التحرُّك المنظَّم والفعلي طفيف جداً . وهنا بالتحديد ـ إضافةً إلى مسألة نيكاراغوا ـ على المثقّفين الأميركيين أن يؤدُّوا دوراً مباشراً ، في رأيي . لكن رغم ذلك ، لا نرى شيئًا . أجد ذلك مدهشًا . كانت الحجّة في السابق أنّنا إذا ربطنا نشاطنا المعادي للحرب وسياسة التدخُّل والامبرياليّة بإسرائيل فسنخسر دعم العديد من اليهود الأميركيين . أعتقد أنّ ذلك غير صحيح . نقول ، من جهة ، إنّنا ضدّ تقديم الدعم للأنظمة الظالمة في أميركا اللاتينيّة وجنوب أفريقيا ومناطق مختلفة من شرق آسيا ؛ ما المشكلة في قول الشيء ذاته بخصوص إسرائيل من منظور أمميّ؟ علاوة على ذلك ، يدهشني أكثر أن يقول لي يساريون أميركيون : «حسنًا ، إسرائيل مخطئة فعلاً في ما تفعله بالفلسطينيين ، لكن انظر إلى ما فعله السوريون في حماة ، لقد سوّوا المدينة بالأرض ، أو انظر إلى ما فعله الأردنيون بالفلسطينيين في ١٩٧٠ـ ١٩٧١» ، وكأنّ ذلك يبرِّر ، بشكل أو بآخر ، ما تفعله إسرائيل . تبدو حجَّتهم كالآتي : بما أنّ آخرين قتلوا الفلسطينيين ، فلماذا لا يحقّ لإسرائيل أن تفعل ذلك أيضًا؟ لذلك ، يصعب علي جداً فهمُ ما يجري ، فكثير من القضايا التي يدافع عنها اليسار بشراسة تنطبق على المسألة الفلسطينيّة .

عـودةً إلى مـا قلتَـه حـول الإخـراج الصـحـافي للرواية ــ من منطلق «آلام» اللوبي الصهيوني المحلّي ـ وطريقة إيصال الفكرة بحيث تصبح المشكلة محلّيّة . الجمهور الأميركي لا يتفاعل إلاّ مع ما يحدث «في بيته» . يبدو لي أنّ هنالك تشابهًا بين ذلك وبين طريقتك في إيصال الفكرة إلى الناس ، إلى الأميركيين عامّةً ، وإلى اليسار على وجه الخصوص . نظنّ أنّ أحداثًا كهذه تأتي إلينا من البعيد البعيد . أحد أسباب الضجّة التي أثارها المثقفون الأميركيون حول كتابك هذا نابع من الرأي الذي تطرحه فيه بأنّ «العِلم» ــ ويخطر على

بالي عنوان الكتاب نفسه ـ مهمٌ في أمور كهذه، وبأنّ ثمة معركةً ذات شأن في مجال المعلومات: المفردات، الصور، إلخ. وهذا «ملعبنا» نحن.

هذه حالة فريدة من نوعها، في رأيي: دعمُ اليسار في الغرب، وفي الولايات المتحدة بخاصّة، لإسرائيل. لا تنسَ أنّه في البداية، في فترة ما بعد حرب ١٩٤٨، كانت قضيّة إسرائيلَ في بريطانيا قضية الحركة العمّاليّة، وفي الولايات المتحدة كانت قضيّة الحزب الديمقراطي وأجزاء كبيرة من اليسار الأميركي المستقلّ. اللجنة العالميّة لحقوق الإنسان، وروجر بولدوين، ورانهولد نيبور، ونورمان توماس، ومارتن لوثر كينغ لاحقًا ـ جميعهم كانوا مؤيِّدين بشدة لإقامة دولة يهوديّة. مع الوقت، وكما يعمل الخطاب عادةً ـ بتكديس المعلومات والتكثيف الهائل للمادّة ـ كان من الممكن طرح القضيّة بشكل يحجب الوجود الفلسطيني كلّيّاً. كان اللاجئون محرومين ومطرودين، والفلسطينيون الذين بقوا في أرضهم مضطهدين. وبعد عام ١٩٦٧ بدأت التصدّعات بالظهور. لم يكن في مقدور إسرائيل مواصلة الادّعاء أنّها دولة محاصَرة. ثم جاءت التصدُّعات في «سياسة الجامعة الجديدة»، وفي صفوف المثقفين اليساريين. وكان السود يحاولون مقارنة ما يجري في جنوب أفريقيا بما يجري في الشرق الأوسط. وما زال ذلك مستمراً بشكل أو بآخر.

لكن من الجدير بالاهتمام أنّ الأعمال العلميّة التعديليّة في إسرائيل والتي ظهرت بعد ١٩٨٢ لاقت، في رأيي، اهتمامًا ضئيلاً جداً في هذا البلد: أعمال شخصيات مثل بني موريس، توم سيغيف، سيمحا فلابان، وغيرهم. هذه أعمالٌ لإسرائيليين، ويمكن نشرها في هذا البلد. لنأخذ كتاب سيمحا فلابان «ولادة إسرائيل»، أو كتاب «بني بيت حلاحمي» حول علاقة الأسلحة الإسرائيليّة بأنظمة ديكتاتوريّة مختلفة في العالم الثالث. لا يتمّ الاهتمام بكتب كهذه أو عرضها إلاّ نادراً رغم أنّها تقدِّم، في رأيي، فرصًا مميّزة ومثيرة لتوسيع معلوماتنا حول العالم الثالث وشبكة تجارة الأسلحة. لنأخذ، مثلاً، قضيتَي إيران غيت وكونترا غيت، حيث تستّر السيناتور إنويي (Inouye) ومايكل ليدين (Ledeen) وآخرون تستّرًا تاماً على دور إسرائيل. أجد ذلك مفعمًا فعلاً بالمعاني لأنّ معلومةً من هذا القبيل قادرة، بلا شكّ، على إبراز صورة إسرائيل التي تنتهك بشكل مقصود، بل ومبرمج، كلّ ما تقوله عن نفسها وما يقال عنها منذ عام ١٩٤٨. على سبيل المثال، لطالما ساد اعتقاد بأنّ إسرائيل في حاجة إلى مُحاور

عربي، وأنّها ترغب فيه وتنتظره. لدينا الآن إثباتات قدَّمها علماء إسرائيليون بأنّ إسرائيل حصلت بعد عام ١٩٤٨ على تطمينات من قبل الدول العربيّة الأساسيّة ـ مصر والأردن سوريا ـ بأنّها تريد إبرام اتفاقيّة سلام معها، لكنّ بن غوريون رفض السلام بشكل مبرمج. كانت إسرائيل تتخذ باستمرار مواقف يتمّ التستُّر عليها في الولايات المتحدة، منها مسألة إجبار الفلسطينيين على مغادرة وطنهم... ومسألة الجهود التي بُذلت لإيجاد تسوية مؤقتة للفلسطينيين للعيش في إسرائيل، ولإسرائيل للتعايش في المنطقة. وبالطبع، كان هنالك تستّر منظّم على الفظائع التي ارتُكبت بحقّ الفلسطينيين طول تلك الفترة. ما أحاول قوله هو أنّ هنالك كمّاً هائلاً من المعلومات الآن في الصحافة الإسرائيليّة وفي أعمال بديلة لعلماء مثل تشومسكي وجين هنتر وغيرهما. لكن ما يثير الاهتمام هو قلّة ما يتمّ تداوله منها. عندما تقرأ التقارير الصحافيّة تجد نفسك تحاول أن تقول للمراسل أو للصحافي أو للمعلّق: لماذا لا تربط ذلك بالمادة الأخرى الموجودة لديك؟ لم يسبق أبداً أن حدث ذلك الربط.

يشير الكتاب إلى مسألة أخرى تستدعي السخرية الحادة في ما يخصّ الفوارق بين الولايات المتحدة وإسرائيل. لنأخذ قضيّة «النداءات الإذاعيّة» الشهيرة [المقصود الادّعاءات بأنّ الإذاعات العربيّة حثّت الفلسطينيين على الفرار من بيوتهم عام ١٩٤٨]. يقول كيدرون (Kidron) في مقالته إنّها أسطورة تمّ التخلّي عنها في إسرائيل، لكنّها ما زالت شائعةً جداً في الولايات المتحدة! أو قضيّة جوان بيترز؛ القصة ذاتها بالضبط. أودّ أن أطرح عليك سؤالين، الأول بخصوص مهزلة أن تتخلّى إسرائيل عن هذه الأمور بينما تتمسّك بها الولايات المتحدة بشدّة؛ والثاني هو: ما الذي يقوله ذلك عن مستوى مسؤوليّة العلم في الولايات المتحدة؟ لم ينظر الناس في هذه الحالات إلى البراهين؛ أليس هذا من بديهيات ما نعدّه علماً؟

من بين ما يخطر على البال أنّ الناس كثيراً ما تعرقلهم لا الخطوة الأولى، بل ما يعتقدون أنّه الخطوة الثانية. لنفترض، على سبيل المثال، أنّنا اكتشفنا أنّه لم تكن هنالك أيّة نداءات إذاعيّة، أو أنّ إسرائيل رفضت إبرام سلام في المنطقة بشكل منظّم لأنّها كانت تريد توسيع حدودها ـ فهي لم تهتمّ أبداً بتثبيت حدودها الدوليّة فعليّاً، ولذلك رفضت جميع عروض السلام؛ هنالك إثباتات كثيرة على ذلك. لكنّ المشكلة طالما كانت: إذا اكتشفنا ذلك، فما الذي يترتّب عليه سياسيّاً؟ يعدّ ذلك مرفوضاً بالنسبة إلى اليسار الأميركي، مثلاً، لأنّه

يعني دعماً أقلّ لإسرائيل، وهم يشعرون بالالتزام تجاهها، إمّا لأنّهم يهود أو لأنّهم يشعرون بالحاجة إلى تعويض اليهود عمّا جرى في الحرب العالمية الثانية. والسؤال الثاني هو: لنفترض أنّ ذلك صحيح، فما الذي علينا فعله؟ هل يمكننا التعامل مع الظلم التاريخي التراكمي والنفاق اللذين لطالما كانا موجودَين؟ سيكون ذلك صعبًا، لأنّ أموراً جدّ كثيرة بحاجة إلى تكذيب وإعادة اكتشاف. يجب عليك القول: كنتُ مخطئًا، كذبتُ، تستّرتُ على جريمة واشتركتُ في أخرى. وهذه خطوة يصعب جداً اتخاذها، لأنّ الكذب والتعتيم (أو على الأقل التعتيم الجزئي)، كما نثبت في هذا الكتاب، كبيران إلى درجة تمنع الناس من اتّخاذ تلك الخطوة. لكن، يبدو لي أنّ هنالك عدداً من الخطوات المحدَّدة التي يمكن اتخاذها الآن، وهي أبسط بكثير من التبرُّؤ من الماضي بأكمله، وتشمل الحاجة الماسّة إلى تعويض واسع النطاق للفلسطينيين.

بإمكاننا التوصُّل إلى الاستنتاج ذاته الذي توصّل إليه هايدن وايت قبل سنوات، عندما قال إنّ الفلسطينيين في حاجة إلى «سرديّات» أفضل. لا أعلم ما إذا كنتَ تفكِّر في ذلك أم لا ــ أو ربما أخذتَ ذلك بعين الاعتبار في «لوم الضحايا» ـ لكن عندما نرى تجاهلاً تامّاً للبراهين العمليّة، كالذي ذكرتَه الآن، نظراً إلى أنّها (البراهين) لا تناسب السرديّة الكبرى، يخطر على البال الأمر الآتي: إذا كان النقد مثالاً سلبيّاً للنشاط الفكري، فثمّة حاجة، ربّما، إلى مثالٍ إيجابيّ بديل يطرح السرديّة التي يستطيع الناس أن «يركّبوا» عليها المعلومات.

لطالما كانت السرديّات موجودةً، لكنّها من نوعٍ مختلف. ليست سرديّة مؤثّرة لأنها ليست غربيّة. مثال التشرُّد والمنفى موجود؛ يقول ستون على الدوام إنّ الفلسطينيين أصبحوا «يهود الشرق الأوسط». لكنّها السرديّات مقتبسة. تكمن المشكلة في كوننا ثقافة غريبة؛ روايتنا ليست باللغة الإنكليزيّة، ولا يعود أصلها إلى الأساطير الغربيّة. أدركتُ ذلك مع العمر. هنالك نوع من الرفض العنيد وغير المطّلع من قبل الفلسطينيين للتكيّف بسهولة. انطبق ذلك بالتأكيد على العالم العربي؛ وبات ينطبق على الفلسطينيين. يصعب وصفه؛ يكاد يكون ملخّصًا في ظهور عرفات الذي لا يشبه أيّة صورة متعارف عليها لما يجب أن يكون عليه القائد الوطني.

أليس ذلك إبداعًا أكثر مما هو رفضٌ...؟

يمكنك القول إنّه إبداع. إنّه أحد أساليب النظر إلى الموضوع. لكنّه يفسّر، على الأقل، غياب السرديّة السهلة الإدارة. ففي النهاية، على هذه السرديّة أن تتنافس دائمًا مع سرديّة موجودة أصلاً وقويّة جداً للقوميّة المنبعثة النشيطة العقابيّة كالتي نربطها بالصهيونيّة. لذلك، ثمة مشكلات شكليّة على جبهات متعدِّدة. كما أنّ هنالك مشكلة تكتيكيّة حول أين يتمّ تشكيل تلك الرواية. الفلسطينيون محشورون في ما يسمّى بالسرديّة «العربيّة» المرتبطة، من جهة، بالنفط وقصص ألف ليلة وليلة ومجموعة أساطير كاملة. ومن جهة أخرى، من الاستحالة أن تجد تلك السرديّة لنفسها مكانًا ملائمًا في الغرب للسرديّات المتحالفة أو السرديّات المضادّة، لأنّها تواجه باستمرار المشكلات التي ذكرناها آنفًا. المكان الوحيد الذي ظهرت فيه أخيرًا هو الأخبار المتلفزة ـ رماة حجارة بلا تاريخ، بلا اسم، بلا وجه... تمامًا مثل الرجل الذي حلّق في طائرة شراعيّة، وقتل ستة جنود إسرائيليين، كما تذكر، لم يُذكر اسمه أبدًا. معظم هؤلاء الفتية يبقون بلا أسماء. رغم أنّنا نحن الفلسطينيين ننشر هذه الأسماء وهي في متناول الجميع. لائحة القتلى في غزة، الذين قُتلوا هناك على أيدي الإسرائيليين، والذين كُسرت أياديهم، لا تُنشر أسماؤهم في الغرب أبدًا لأنّ لا مكان لهم هنا.

يظهر البديل الثالث للسرديّة هنا وهناك في أغرب الأماكن، كفيلم بيتر وولن «موت الصداقة»، أو في فيلم فلسطيني جديد مدهش لميشيل خليفي «عرس الجليل». إنّهما شاذّان عن القاعدة وبديلان إلى حدّ بعيد، بحيث لا يمكنك أن تعدّهما جزءًا من الاقتصاد العامّ للسرديّة العامّة التي نحيا وفقًا لنصّها. ورابعًا، وهو الأهم، مفهوم التحرير الفلسطيني ما زال غير واضح في عقول الكثيرين، بمن فيهم الفلسطينيّون أنفسهم، والذين يريدون أن يُعترف بهم، لكن من أجل ماذا؟ هذا نقد ذاتي. ما زالت مسألة كيفيّة التعايش مع يهود إسرائيل غير واضحة الملامح. لا توجد معادلات لها. من الواضح أنّها ممكنة فقط مع اليهود، لكن حتى الآن قلائل منهم فقط أبدوا اهتمامًا قليلاً بها. الغائيّة مفقودة هنا، بل ويصعب تخيُّلها. ومن هنا يأتي تخفيف السرديّة.

نرى في كتابك أنّ الجدل الهجومي في آرائك وآراء نعوم تشومسكي تجاه الاستخدام المبتذل لمفهوم الإرهاب هو أحد ألمع الأمثلة لمعركة المفردات على ملعب المثقفين. يوحي انعدام ردّة الفعل النقديّة في الولايات المتحدة تجاه القصف الإسرائيلي لتونس مثلاً، أو القصف الأميركي لليبيا، إذا أخذنا مثالين ضمن أمثلة عديدة، يوحي بأنّها معركة عكس التيّار. كيف تحرزون قبول اصطلاح مضادّ كـ«إرهاب الدولة»؟ ما رأيك في ذلك؟

أنا لا أوافق تشومسكي الرأي في هذه المسألة. أرى أنّ استخدام كلمة «إرهاب» في أي سياق كان كثيراً ما يكون تكتيكًا مدمّرًا للذات، إن استُخدم كما تستخدمه الصحافة أو المدافعون المعتذرون ـ كوسيلة لخلق شياطين غريبة ومن ثم مهاجمتها ـ أو وصفًا لعنف الدولة الذي تمارسه الولايات المتحدة، أو إسرائيل، إلخ.

أهو اصطلاح يجدر التخلُّص منه؟

أعتقد ذلك، لكن ليس قبل تفكيكه. أعتقد أنّ هيتشنز (Hitchens) كان محقّاً. استخدام كلمة «إرهاب» مشوّش في العادة، وكثيراً ما ينطوي على تقويمات ضمنيّة للمفهوم الشخصي للعنف، إنّه انتقائي جداً. وإذا قبلتَ به كمقياس، يصبح شاملاً جداً بحيث يفقد قوّته بأكملها. أعتقد أنّ من الأفضل التخلّي عنه ببساطة. أفضِّل استخدام كلمة «عنف»، التي تتيح المجال لأصناف مختلفة من العنف. ما حاولتُ فعله في أعمالي الأخرى، وفي هذا الكتاب، هو النظر إلى الإرهاب، وإلى خطاب الإرهاب وبلاغته ومجازه، كجزء ممّا أسمِّيه «سياسة الهوية». تنبثق هذه السياسة من مسألة الهوية في العالم القومي حيث الوطنيّة (patriotism) جزء من الاقتصاد الذي يخلق خطابًا للإرهاب متزايداً في الاتساع. نرى تعزيزاً في المناهج الأميركيّة لـ«القيم الغربيّة» و«القيم اليهوديّة المسيحيّة». وكلّ ما لا يعجبنا «نحن» نماثله بـ«الإرهاب». لذلك، أعتقد أنّ من الأفضل عدم الحديث عن الإرهاب، وعدم إثبات أنّنا لسنا الإرهابيين وأنّهم «هم» الإرهابيون فعلاً. بل يُفضّل النظر إلى الإرهاب من منطلق دلالاته التاريخيّة التي تربطه بالعمليات الأخرى في المجتمع والتي بامكاننا التعامل معها من منطلق معارض كي نتجنّب العنف تجاه المدنيين العزّل ونزيل أسباب العنف اليائس واللاعقلاني. الإرهاب اليوم مفهوم ضبابي غامض ـ يكاد يكون مفهومًا تجارياً: فهنالك، في النهاية، أخصائيون في الإرهاب، وكتيّبات إرشاديّة حول الإرهاب، وكتب كثيرة جداً،

إضافةً إلى دورات تدريسيّة وبرامج حول الإرهاب. وأعتقد أنّه لا يجوز تشجيع هذا الوضع بالمشاركة في هذه المناظرة. يُفضَّل أن نجد بدائل لذلك المفهوم في أمور أخرى، في العنف الصادر عن سياسة الهويّة، مثلاً، أو عن القوميّة، أو الوطنيّة المبالغ فيها، إلخ.

بمناسبة الحديث عن الإرهاب، وبما أنّك مثقّف يشارك أيضًا في قضيّة يَسِمُها الكثيرون بـ«الإرهابيّة»، أتساءل ما إذا شعرتَ يومًا بوجود أُلفة في الوعي الأميركي بين الاصطلاحين، أي بين المثقف والإرهابي، وهما شخصيتان غريبتان عن بعضهما بعضًا، لكنّهما، على ما يبدو، تختلطان وتمتزجان، على الأقلّ في معاداة الثقافة في أميركا.

لاحظتُ أنّ كلمة «مثقّف» (intellectual) أصبحت سيِّئة السمعة ولم تعد مستخدمة لدى اليسار، ويعود سبب ذلك جزئيّاً إلى الألفة التي ذكرتَها بين الاصطلاحين، وهي ألفة غير ظاهرة للعيان، لكنّها موجودة رغم كلّ شيء. وعوضًا عنها ظهرت كلمات كأخصائي ودارس، وأكاديمي. بات اصطلح مثقّف جزءًا من عالم ما قبل الحداثة، ويعود ذلك جزئيّاً إلى كونِ المثقّف كمفهوم يدلّ على شيء عامّ أكثر ممّا يدلّ على شيء محدَّد. إذا حافظنا على استخدام فوكو للكلمة ـ وهو يميّز بين المثقّف العام والمثقّف المحدَّد ـ فقد يعود الاصطلاح إلى التداول. لكنّه لم يعد. وأعتقد أنّ الناس سعداء أكثر بمفهوم الأخصائي التقني أو الأكاديمي أو المحترف أو الناقد ـ وهي كلمات ذات دلالات إيجابيّة أكثر من المثقّف. أعتقد أنّ ذلك عائد جزئيّاً إلى رفض مثقفي اليسار الأميركي قبول دورهم السياسي، وإلى رفضهم للواقع التاريخي والسياسي.

مارست إسرائيل بشكل متعمَّد، بالطبع، سياسة طرد القادة المحلّيّين من الأراضي المحتلّة إضافةً إلى رفض م.ت.ف. ممثلاً للشعب الفلسطيني. حدث أمر مماثل جدًّا في هذه البلد أخيرًا عندما بذلوا جهودًا لإغلاق ممثليّة م.ت.ف. لدى الأمم المتحدة...

... والمكتب الإعلامي في واشنطن.

يمكن أن نعدّ ذلك هجومًا على فكرة المثقّف التمثيلي، أو نوعًا من سياسة الدولة المتعمّدة لتقويض مفهوم المثقّف. بما أننا نرى تآكلاً لمفهوم المثقّف التمثيلي داخل الأكاديميّة، أو في ذلك الجزء من الأكاديميّة المتأثر بما يسمّى بالنظريّة الأدبيّة، أتساءل عمّا إذا كانت

هاتان الحركتان مترابطتين بشكل أو بآخر. وهل علينا أن نصل إلى استنتاج محدَّد، أو إن أردنا أن نكون تخطيطيين ـ هل يحتاج هذا المفهوم حاليًّا إلى من يدافع عنه أكثر ممّا يحتاج إلى من يقوِّضه؟

من المفترض، على الأرجح، النظر إليه من منطلق الشكّ العام في التمثيل، في مسألة التمثيل ككلّ. عندما تكون مسألة التمثيل على المحكّ يُفترض أن يكون هنالك نوع من التشويه الأيديولوجي، لا انعدام الموثوقيّة. من هنا نجد أنّ مفهوم المثقّف التمثيلي ثقيل على السمع ومثير للكراهيّة، فمن المفترض أنّه تفكيكي وزائف تكوينياً بحيث لا يريد أحد الغوص فيه. إذا رفضتَ أن تحتلّ مكانة المثقّف التمثيلي يمكنك أن تحتلّ مكانة الناقد الأرخميدي الموجود دائمًا خارج المجموعة، والذي لا يمثِّل أيّ شيء، لكنّه من قوى الشكّ. أودّ الإشارة في نقاشنا إلى الأثر العميق الذي تركه في هذه المسألة أناس مثل دريدا ودي مان اللذين ساهما كثيراً في فقدان الاحترام والثقة بالخطاب السياسي كنظام يحيا الناس ويكوِّنون أنفسهم على أساسه، ويقاتلون ويموتون من أجله، إلخ. كلّ الأمور هي جزء من ذلك: الشكّ، التأرجح على حافة الهاوية، الهوس بالجدلي والساخر. يمكننا فقط أن نعدّ ذلك تكوينًا للرأسماليّة المتأخرة في الأكاديميّة الأميركيّة.

قبل أن نبتعد كثيراً عن الإرهاب، أودّ أن أطرح عليك سؤالاً واحدًا فقط. أعلم أنّ القس بنجامين واير قرأ بعض أعمالك عندما كان رهينةً في لبنان، باللغة العربيّة على ما أعتقد...

بل باللغة الإنكليزيّة.

وقد أعجب بها جدًّا، كما قال. أتساءل عمّا إذا كنتَ قادرًا أن تضع تواضعك جانبًا للحظة، وهل تعتقد أنّ في تلك التجربة رسالة إلى المهتمّين بتفكيك خطاب الإرهاب (وهذا بالتحديد ما لا نسمعه عن الرهائن في الصحافة الأميركيّة)؟

حسنًا، القصة ليست قصة واير وحده، الذي ذكرتَه، بل أيضًا قصة جيريمي ليفن من شبكة سي. إن. إن.، الذي كان رهينة وتمكَّن من الفرار. أصبح مناصراً نشيطًا للفلسطينيين، ومناهضًا للسياسة الأميركيّة في المنطقة. يمكن اعتبار ذلك، بالطبع، مجرّد مثال لـ «مرض

ستوكهولم»، أي عندما تقع الرهينة في حب محتجزها. لكنّ هؤلاء أناس لم يخوضوا مجرّد تجربة «هداية»، بل خاضوا تغيّراً دراماتيكيّاً في مفاهيمهم، وهم يحاولون بجدّيّة فهم عواقب السياسةِ الأميركيّة ونتائجها غير المتوقعة. يحاولون فهمها كسياسة غير حميدة وغير محبّة للآخرين، بل كسياسة ذات تأثيرات بعيدة المدى في حياة الإنسان العادي. هنالك آخرون أيضًا. لنأخذ بولين كاتينغ، تلك الطبيبة البريطانيّة الرائعة التي ذهبت إلى بيروت للعمل كطبيبة في مخيمَي صبرا وشاتيلا. أثناء حرب المخيمات (١٩٨٥ـ١٩٨٨) قالت في تقاريرها من مخيّمَي صبرا وشاتيلا المحاصرَين من قبل ميليشيات حركة «أمل»: «إنّهم يأكلون القطط والكلاب. إنّهم على وشك أن يصبحوا من أكلة لحوم البشر». كانت ظروف الحصار بهذه الفظاعة. نتحدَّث هنا عن طبيبة بريطانيّة تطوَّعت للذهاب إلى هناك؛ لم تكن تعلم شيئًا عن فلسطين. ذهبتْ عن طريق صديق من ماليزيا، على ما أعتقد. عندما عادت ألّفت كتاباً بعنوان «أطفال الحصار» احتلّ المرتبة الثانية من ناحية المبيعات في بريطانيا. لكنّها لم تستطع العثور على ناشر أميركي لكتابها. ثمة حالات كهذه. تكمن المعضلة في قلة تأثيرها في الخطاب العام حول الإرهاب والمستمرّ في نعت الفلسطينيين وغيرهم بالإرهابيين.

إليك سؤالاً حول فوكو وغرامشي كنموذج للمثقف. كتبتَ عن كليهما، وأعلم أنّ كليهما تمتّعا بالأهمّيّة في نظرك. أتساءل ما إذا كنتَ تجد تناقضهما ــ أي بين المحدَّد والشامل لدى فوكو، وبين الحيوي والتقليدي لدى غرامشي ــ على القدر ذاته من الفائدة، وما إذا كنتَ تجدهما في فكرك الشخصي متناقضين أم يتمّ أحدهما الآخر؟

أعتقد أنهما غير مفيدين كثيراً، من منطلق أنّ أناسًا كثيرين يعدُّونهما علامات فارقة مميزة لنوعين من المثقف، المثقف المجرّد الذي يُنظر إليه على أنّه مادي. من منطلق تمييزي تحليلي أُعتبر أنّهما مثيران فعلاً للاهتمام، بخاصّةً التمييز بين العام والمحدَّد لدى فوكو. أعتقد أنّ ازدواجيّة الحيوي والتقليدي التي يقترحها غرامشي مثيرة للاهتمام من ناحية واحدة فقط. لعلّ المثقف التقليدي كان يومًا ما مثقّفًا عضويّاً ـ وأعتقد أنّ غرامشي أراده كذلك، والقراءة المتمرِّسة لملاحظاته تشير إلى ذلك. المثير للاهتمام هو الدورة نفسها. لدى جميع الطبقات مثقفون ينظمون اهتماماتها. ما إن تحقق الطبقة استقراراً ما، إمّا عن طريق الوصول إلى السلطة أو متاخمتها، حتى يصبح تحوُّل المثقف العضوي إلى مثقف تقليدي مسألة حتميّة.

لكنّ غرامشي يترك الباب مفتوحًا أمام تحوُّل المثقف التقليدي إلى مثقف عضويّ من جديد. لعلّك تذكر المثال الذي صاغه [غرامشي] في مقالته حول المسألة الجنوبيّة وغوبيتي، الكاتب والناشر الذي كان مثقفًا تقليديّاً حوّل نفسه مثقّفًا عضويّاً. لذلك أعتقد أنّ هذه التمييزات والعلاقات الديناميّة مركزيّة ومهمّة.

عودةً إلى فوكو: التمييز بين المحدّد والعام لديه مثير للاهتمام، باستثناء أعماله المتأخرة. نرى أنّ ما أراده أن يكون تشريعًا للمثقف المحدّد تحوّل إلى سابقة لاهتمامه المقتصر (في رأيي) على تكوين الذات والذاتيّة. إذا أمعنتَ النظر في تحليله للمثقفين المحدّدين، ترى أنّ المثقف المحدّد لا يبرع فقط في مجال معيّن ويتفرّد في كفاءة ما، بل ويتمتع بذاتيّة معيّنة هي جزء من شخصيته، ولذلك فهي تشرِّع فرديّته في نطاق أو إطار محدّد. أيّ يبدو أنّ فوكو يتوجه نحو سياسه الذاتيّة التي أصبحت موضوع أعماله المتأخِّرة التي أجد فيها ردّة مثيرة للاهتمام. كون المثقف المحدّد تراجعًا عن عالم العام والتاريخي والاجتماعيّ، فإنّ موقف فوكو الداعم له موقف معاد للسياسة وتمييز مثير للاستياء. لا يُنظر له عادةً من هذا المنظار، بالطبع. فقد شغل فوكو مكانة المفكر الكلاسيكي وما زال شخصيّةً فريدة من نوعها.

من «عُملاتك» المهمّة والمؤثّرة جدًّا اصطلاح «الاندماج» affiliation الذي يقترح نموذجًا ممكنًا للعلاقة بين المثقف والجمهور أو الجماعة. اصطلاح آخر كان له التأثير ذاته هو «الدنيويّة» worldliness. أتساءل ما إذا كان هذان الاصطلاحان يعبّران عن الشيء ذاته بطرق مختلفة، أم يركّزان على أمرين مختلفين جوهريًّا؟

كانت «الدنيويّة» تعني أساسًا بالنسبة إليّ مكانة الفرد أو عمله ـ أو مكانة العمل نفسه، العمل الأدبي، النص، وما إلى ذلك ـ في العالم، مقابل إطار ما فوق دنيوي، خاص، سماوي. كان من المفترض أن تكون «الدنيويّة» اصطلاحًا فجّاً وقاسيًا بعض الشيء يجبر الممارسات الثقافيّة على العودة إلى ما هو أرضيّ ويوميّ وعلمانيّ. أما «الاندماج»، فهو اصطلاح أرقّ متعلّق برسم خوارط وروابط الممارسات والأفراد والطبقات والتشكيلات ـ أي طيف البُنى بأكلمه الذي بحثه رايموند ويليامز بامتياز في كتبه كـ «الثورة الطويلة» و«الريف والمدينة». الاندماج مفهوم دينامي فوق كلّ شيء؛ وليس الغرض منه التقييد، إنّما هو توضيح شتى أشكال الروابط التي كثيراً ما ننساها والتي يجب توضيحها، بل جعلها دراماتيكيّة كي يحدث تغيير سياسي.

بما أنّك ذكرتَ رايموند ويليامز، فهو يشير إلى فارق مثير للاهتمام ـ وأنا متأكّد من اطلاعك عليه ـ بين الانحياز والالتزام، حيث الأخير متعمّد أكثر. الانحياز هو ما ليس في استطاعتك التخلّص منه. أتساءل عمّا إذا كان باستطاعتك تحديد مكانة «الاندماج» في علاقته بهذا التمييز؟

المسألة، بالطبع، متعلقة بالنيّة. إذا أردتَ وضعها في سياق فرويدي، فهو مهتمّ بالتحرُّك من الانحياز غير الواعي إلى الالتزام الإيجابي، بربط العلاقات الاجتماعيّة بالوعي.

لم أطرح سؤالي بشكل جيِّد. أعتقد أنّي طالما تساءلت حول نسبة النيّة في الاندماج، ما مدى قربه من الإنحياز، وما مدى قربه من الالتزام؟

أوه، فهمت. هذا سؤال صعب. حسنًا، أعتقد أنّه أقرب إلى مفهوم الانحياز منه إلى الالتزام. كما أنّه متعلّق بدرجات أعلى من المزاملة اللاإراديّة والمزاملة اللاواعيّة (أو المخبّأة على نحو منافق أحيانًا) والتعقيد وما إلى ذلك، أكثر منه بالالتزام الإيجابي. مشكلة الالتزام مشكلة صعبة جداً. ليست صعبة في إنكلترا، حيث الاستقرار في التقاليد السياسيّة. أما هنا، فمفهوم الالتزام تكتيكي بالضرورة. لا يوجد خطاب يساريّ هنا. لا يوجد تشكيلة يساريّة من أي نوع، إلا إذا اعتبرتَ أنّ الحزب الديمقراطي هو اليسار. لذلك يصبح مفهوم الالتزام صعب الاستخدام. لهذا السبب رأيتُ أنّ من المستحيل استخدامه في السياق الأميركي، إلا على نطاق ضيّق جداً.

تشير في نقدك لمايكل والتزر (Walzer) في «لوم الضحايا» إلى الثمن السياسي لمفهوم الانتماء لديه، وتنوّه إلى أنّ «المسافة الحرجة والألفة بين الفرد وشعبه» لا «تلغي إحداهما الأخرى بالضرورة. يبدو لي أنّ هذا التنويه يجيب عن سؤال النقّاد الذين اتهموك بخلق هاجس الهامشيّة والمنفى كمبدإ وحيد للنشاط الفكري. بعض اليساريين في الولايات المتحدة يبدون أكثر استعداداً مما يجب للتسامح مع موقف والتزر لأنّ هنالك شعوراً بالحرمان النسبيّ من الجماعة. نشعر أنّنا في حاجة إلى ذلك أكثر من الدول الأخرى، كإنكلترا مثلاً. أتساءل ما إذا كنتَ ترى أنّ النضال من أجل تغيير السياسة الأميركيّة تجاه فلسطين يتطلب بناء تحالفات تضامن جديدة إضافةً إلى نقد القديمة منها.

هنالك مسألتان مهمّتان هنا. سأبدأ بالثانية. تغيير سياستنا تجاه فلسطين لا يستدعي بالضرورة إقامة أشكال جديدة من التضامن، في رأيي. كل ما أطالب به في الوقت الحاضر هو الصراحة ـ فرض مقياس دوليّ شديد الصراحة لخطابنا الخاصّ بالشرق الأوسط، المقياس ذاته الذي نستخدمه عند الحديث عن أميركا الوسطى. هنا يكمن الشرخ الكبير. فالذين يجدون من السهولة بجدّ دعم ثورة ساندنيستا أو المؤتمر الوطني الأفريقي في جنوب أفريقيا لا يقولون شيئًا البتّة حول قضية الفلسطينيين الموازية في الشرق الأوسط. هذه نقطة مهمّة جداً. النقطة الثانية هي أنّي هاجمتُ والتزر بخصوص موقفه حول الألفة والانتماء بسبب المصدر الذي اعتمد عليه، إن لم تخنّي ذاكرتي. فقد استنبط هذه الفكرة من التجربة الجزائريّة. كانت محاولة منه، كما قال، لإعادة تقويم اختيار كامو لوالدته على حساب «الإرهاب». الخطأ في ذلك برأيي ـ كما هو عادةً عندما تُقدَّم المبررات لخيارات منافقة وخاطئة أخلاقيّاً ـ يكمن في عدم دقة الحقائق (وتلاحظون أنّ لا مشكلة لديّ في مواجهة الحقائق). طُرح الموضوع وكأنّ كامو عدّ نفسه طول حياته جزائريّاً ولطالما دعم مطالب الجزائريين بالتحرير، وأنّه فقط عندما طُلب منه أن يختار بين إرهاب جبهة التحرير الوطنيّة وبين حياة والدته اختار في النهاية ذوي الأقدام السوداء. وهذا كذب. درستُ الموضوع ـ مسألة الجزائر كانت مثيرة فعلاً للاهتمام ـ وصحيح أنّ كامو في كتاباته المبكرة أدان الاستعمار الفرنسي. لكنّه أدانه بالطريقة ذاتها التي أدان بها كونراد الاستعمار في أفريقيا. أدان كونراد تعسف البلجيكيين، وأدان تجاوزات البريطانيين وذرائعهم، لكنّه لم يرَقط بديلاً للاستعمار. قال إنّه قدر تلك القارة وذلك الشعب أن يستعمره ـ ولأقُلْها بشكل فجّ ـ مَنْ هم أفضل منه. وفي الحقيقة، في ما يخصّ الأمّة الجزائريّة، والدولة الجزائريّة المستقلة غير الخاضعة للاستعمار الفرنسي، والشعب الجزائري المسلم، لطالما أنكر كامو وجوده، تمامًا بالطريقة ذاتها التي ينكر فيها والتزر وجماعته وجود الأمة الفلسطينيّة. كامو واضح بهذا الخصوص. إذا نظرتَ إلى «تواريخ جزائريّة» (Chroniques Algériennes) تجده يقول: «لا أمة جزائريّة، لا وجود لأمر كهذا». أي أنّ هذه الأمة بأكملها، «المتخلّفة» وهو أقلّ ما يمكن أن يقال، والتي حلبتها فرنسا وظلمتها واستغلّتها طيلة ١٣٠ عامًا، لم تشكّل أمّة في نظر ذلك الفرنسي من الجزائر. ولذلك اختار والدته. يشطب والتزر هذه الخلفيّة بأكملها من روايته. لذلك، أن تقول إنّها مسألة انتماء يعني

أن تغفل نوع الانتماء. هناك انتماء وهناك انتماء. يمكنك بالتأكيد أن تنتمي إلى جماعات دون أن يتعلّق ذلك بالجشع والاستغلال وحرمان الجماعات الأخرى من حقوق متساوية.

تلك هي النقطة الثانية. النقطة الثالثة التي أودّ طرحها هي أنّي لم أقل شيئًا يومًا عن أنّ انعدام الجذور وهامشيّة المنفى يلغيان امكانية ـ لنستخدم كلمة بسيطة جداً ـ التماثل المتعاطف مع شعب يعاني القمع، خصوصًا عندما يكون سبب القمع جماعته هو أو حكومته هو. المثال الذي أعطيه دائمًا هو مثال شخص مؤهل للمقارنات. أنتَ وأنا خلفيّتنا خلفيّة أشخاص مؤهلين للمقارنة. عقيدة أورباخ، ذلك اليهودي الألماني المنفي إلى اسطنبول أثناء الحرب العالميّة الثانية، والذي يستشهد بهوغو، بالقديس فيكتور، لا ينطبق عليها بتاتًا، في رأيي، قول بعضهم: حسنًا، من جهة أخرى، يجب علينا أن نحتفل بهامشيّة المتجوِّل المنفيّ. هنالك نوع من الوجود الخاصّ بالمنفى الذي يفترض تخطِّي العقبات، وعبور الحدود، والتأقلم مع الثقافات المختلفة، ليس من أجل الانتماء إليها بقدر ما هو من أجل فهم نقاط ارتكاز تجربتها والتواءاتها. جنيه هو نقيض كامو في الجزائر. جنيه كان الرجل الذي استطاع أن يكون أكبر من هويته الفرنسيّة، استطاع أن يتماثل في «*Les Paravents*» (السواتر) مع الجزائريين، ومع الفلسطينيين في «*Le Captif amoureux*» (الأسير العاشق)، كتابه الأخير والذي يعدّه بعضهم كتابه الأهم. كان ذلك نفيًا مدهشًا للذات وعودة إلى وطن شخص آخر. تلك هي المسألة. يبدو أن والتزر غفل عن ذلك كلّه.

يبدو إلى حدّ ما أنّ خطاب المنفى يقف عقبةً في طريق تبيين القضيّة الفلسطينيّة كمسألة خاصة بالأميركيين، رغم أنّ إسرائيل، كما قلتَ قبل دقائق، تعتمد كلّيًا على الدعم الأميركي. خطر ببالي ما أسميه مرض «قارعة الطبل الصغيرة». في الفيلم الذي أُعدّ على أساس رواية [جون] لُو كاريه يمكن اعتبار كلا طرفَي الصراع في الشرق الأوسط، الإسرائيلي والفلسطيني، «أصليين»، بينما الشخصيّة الأوروبيّة أو الأميركيّة، التي تؤدِّيها دايان كيتن في الفيلم، والتي تدمج نفسها بقضيّة أجنبيّة، بقضيّة شخص آخر، تعدّ في الفيلم مخالفة للقوانين ومكسورة بانتظام وذليلة. من خلال تجربتك ومحاولاتك لإيجاد مكان للشعب الفلسطيني على «أجندة» اليسار [الأميركي]، هل وجدتَ أنّ «لغة الأصالة» يمكن أن تكون عائقًا؟ بما أنّ اليسار الأميركي يتعامل مع المسألة وكأنّها «لائحة مشتريات» للقضايا الأجنبيّة

(جنوب أفريقيا، سلفادور، نيكاراغوا...)، هل يجوز أو يجب طرح هذه المسألة بشكل أكثر وضوحًا؟

أعتقد أنّ ما تريد قوله هو أنّه ليس خطأً أن يتمسّك الفلسطينيون والإسرائيليون بشدة بموقفهم، بينما تكمن مشكلة دايان كيتن، أو قارعة الطبل الصغيرة، في أنّها تشعر بأنّها قادرة على التماثل مع كلا الطرفين فتفقد بذلك هويتها الشخصيّة.

تلك هي الطريقة التي ينظر فيها الفيلم إلى كلّ من ليسوا فلسطينيين أو إسرائيليين ويدمجون أنفسهم في قضيّة كهذه. يقول الفيلم: هذا الشخص زائف. بكلمات أخرى، لا مجال للإيضاح، رغم ضرورته في هذه القضيّة بالتحديد.

فهمتُ وجهة نظرك. ثمة أمران تجدر الإشارة إليهما ـ وكلاهما متعلّق برواية «لو كاريه» التي قرأتها فور صدورها (لم أشاهد الفيلم). الأوّل هو أنّ الرواية تحجب أيديولوجية المراقب الخارجي القادر على التفاوض على مزاعم شخصين. إنّه امتياز يتمتّع به السيِّد الأبيض الغربي القادر على الوقوف جانبًا ليشاهد صراعات أرنبين متخاصمين ويحكم بين الطرفين الصغيرين. بالطبع، الخطأ الذي ارتكبته تشارلي هو أنّها ذهبت من معسكر إلى آخر وهي متضامنة كلّيّاً مع طرف على حساب الآخر. يمكن القول في نقد ذلك إنّ على المرء أن يقف فوق هذين المعسكرين: ذلك هو الدور الصحيح الذي يؤدِّيه الحكَم الغربي. شعرتُ آنذاك أنّ في الكتاب تبرئة للإمبرياليّة الغربيّة. لنأخذ بعين الاعتبار كتابات «لو كاريه» المتعاطفة مع الفلسطينيين خلال حرب ١٩٨٢ في صحيفة الـ«أوبزرفر». بالطبع، يرى العديد من الإسرائيليين كتابه متعاطفًا مع الفلسطينيين. لكن في الحقيقة، يشرّع الكتاب ببنيته ونظريته المعرفيّة وجود المراقب اللامبالي الخارجيّ الذي لا يمكن أن يكون سوى ذكَر غربيّ أبيض اللون، ينحدر من عائلة أنجلوسكسونيّة بروتستانتيّة بيضاء (WASP)، وهو المخوّل لإلقاء نظرة من هذا المنظور.

ثانيًا: الوجه الثاني للعملة هو افتراض وجود نوع من التناسق يمكننا «نحن» الموجودين في الخارج إدراكه. لكنّي أرى، من وجهة نظري، زيف منظور التناسق والتوازن، الذي نجده لدى «لو كاريه»، في «تقرير ماكنيل/ ليرر» [حول المستوطنات الإسرائيليّة في القدس] حينما يستخدم الناس كلمات كـ«موضوعيّ» و«متوازن» وغيرها في خطاب العلوم السياسيّة

الأميركيّة وخطاب الأخصائيين الحكوميين. إنّه خاطئ بالأساس، لأنّه في الصراع أيّاً كان ـ وهذه نقطة خلاف أخرى بيني وبين والتزر ـ يبدو لي أنّ هنالك مسألة العدالة، مسألة الصح والخطإ، وهي نسبيّة طبعًا. المهمة الأساسيّة ـ وأقول ذلك فعليّاً دون أدنى كفاءة لذلك ـ المهمة الأساسيّة أمام المثقف اليساريّ الأميركي أو الفلسطيني أو الإسرائيلي هي توضيح التفاوت بين ما يسمَّى الطرفين، اللذين يبدوان متوازنين تمامًا بلاغيّاً وأيديولوجيّاً، لكنّهما ليسا كذلك. عليهم توضيح أنّ هنالك مظلومًا وظالمًا، ضحيّةً وجانيًا، وما لم نعترف بذلك فلن نصل إلى شيء. سندور في دوائر بحثًا عن معادلات، كما يفعل الدبلوماسيون الأميركيون والأمم المتحدة بحثًا عن المعادلة الصحيحة.

ثمة فكرة كثيراً ما تتردّد أثناء الحديث، بخاصّة ضمن حركة تحرُّر المرأة، حول المثقفين وعلاقتهم بالجماعيّة، وضرورة القبول بـ«مجازفة الجوهر» (the risk of essence)، وهي عبارة يتم ربطها عادةً بغاياتري سبيفاك وستيفن هيث. هل تلك المعادلة رنّانة بالنسبة لك؟ هل يمكن تعميمها على حالة الفلسطينيين، وهل في ذلك فائدة؟

«مجازفة الجوهر» تعني، في رأيي، الإصرار على الجوهر المحلي في الصراع الوطني أو صراع الجنوسة. وهي نقطة جيِّدة جداً هنا. ينوِّه تاريخ القوميّة الحديثة، بل وما قبل الحديثة، إلى أنّ نهاية القوميّة تكون بالتعزيز الأساسي لنوع من الهوية المحليّة التي تصبح طاغية في النهاية فتفكك قضايا مهمّة أو تمتصها كقضايا الطبقات والعرق والجنوسة والملكيّة. من جهة أخرى، في الصراعات كصراع الفلسطينيين وشعوب مظلومة أخرى، حيث الظالم يريد إبادتهم ـ ولا أعني الإبادة الجسديّة فقط، بل العرقيّة، إبادة جوهر الفلسطيني بتحويله مجدَّدًا إلى «عربي» وطرده، كلّ تلك الأمور التي نربطها عادةً بكاهانا، لكنّها أيضًا من مبادئ اليسار في حزب العمل، الذي يقول إنّ الفلسطينيين يمكن أن يذهبوا إلى مكان آخر ـ في هذا السياق ما من بديل، في رأيي، للنضال من أجل الهويّة. لكنِّي أعتقد أنّ النضال من أجل هويّة محلّيّة يجب أن يرتبط دائمًا بمنظار مستقبليّ يؤدي إلى التحرير، وهو المنظار الذي يقترحه أناس أمثال سي. إل. آر. جايمس وغيره من النقاد المناهضين للأهلانيّة الذين أكنّ لهم احترامًا عميقًا. أنت تريد حقّ تمثيل نفسك، من جهة، تريد أن يكون لديك عرق أو قوميّة، لكنّي ضد ذلك تمامًا إلا إذا كان مرتبطًا، من جهة أخرى، بممارسة أوسع أدعوها التحرير ما بعد الاستقلال

الوطني ـ التحرير الذي يتضمّن معالجة مسألة العلاقات بين الطبقات، بين «القبائل» إن أردت. يبدو لي ذلك فخّاً خطراً ومريعًا جداً. ولا يتجلّى ذلك بوضوح أكبر مما هو في الحالة الإسرائيليّة، وبدرجة أقلّ في حالة المسيحيّين اللبنانيين.

سؤال أخير. «بعد السماء الأخيرة» كتاب أقلّ صراحةً من الناحية السياسيّة، رغم أنّه يرسم شخصيّة الشعب الفلسطيني، لكن بأسلوب أدبي مختلف بعض الشيء. ما كانت ردّة الفعل عليه، وهل تتوقّع أو تتمنّى ردّة فعل مختلفة على «لوم الضحايا»؟

ردّة الفعل على «بعد السماء الأخيرة» كانت جيدة جداً بشكل عامّ. كان مقروءاً؛ بِيعَ بشكل مقبول ـ لكن ليس بشكل جيِّد بالطبع ـ روجع نقدياً بشكل جيّد وحُلّل بدقة وتهذيب واهتمام. كُتب ليكون كتابًا شخصياً وجهداً مشتركًا مع جان مور، رجل أنا معجب به ـ وهو بالتحديد من خارج الصراع، إنّه مصورٌ غير فلسطيني، مستّني صوره بعمق. وكُتب ليكون من المنفى. لكنّي أدركتُ في النهاية أنّني أستطيع فقط استخدام الصور كي أربط نفسي بفلسطين، لأنّي عاجز عن الذهاب إلى هناك لرؤية الأماكن والناس الذين صوّرهم. «لوم الضحايا»، من جهة أخرى، كُتب، كما أتمنى، ليثير جدلاً وليتحدى المفاهيم والعمليات السياسيّة على نطاق واسع. أشعر، دون أن يكون لدي دليل على ذلك حالياً، أنّه لن يناقَش أو يراجَع نقدياً على المستوى الثقافي العام بقدر «بعد السماء الأخيرة» لأنّه يطرح مواضيع يصعب جداً التعامل معها. [ملاحظة أضيفت في أيار (مايو) ١٩٨٨: بيعت في الولايات المتحدة وبريطانيا الطبعة الأولى منه كلياً خلال شهرين]. أنا متأكِّد من أنّ الـ «نيويورك تايمز» مثلاً لن تنشر نقداً عنه. كما لن تفعل مجلة النقد «نيويورك رفيو أوف بوكس»، إلخ. لكنّي آمل أنّه سيصبح نوعًا من «حقيبة أدوات» لمن يريد متابعة نقاش بعض هذه المسائل. توقيت إصداره لم يكن مخطَّطًا له، كان ذلك مصادفةً. لكنّي آمل أن يكون مفيداً من هذه الناحية. وانطلاقًا من ردة فعل الكثيرين عليه ـ ولا أتحدَّث هنا عن الصحافيين أو الصحافة ـ التي كانت جيِّدة جداً، يبدو لي أنّ هذه إشارة لا تدعو إلى التشاؤم الكلي.

حوار مع بروس روبنز،
«سوشل تِكْسْت» (Social Text)،
مطبعة جامعة ديوك،
دورهام، كارولينا الشماليّة، ١٩٩٨



ـ ١٨ ـ

الحاجة إلى تقويم الذات

ظهر هذا الحوار باللغتين الإنكليزيّة والعربيّة في الوقت نفسه. كانت تلك المرة الأولى التي أتّخذُ فيها موقفًا نقدياً وعلنياً إلى هذا الحدّ تجاه منظمة التحرير الفلسطينيّة، وكانت نذير انفصالي اللاحق عنها. كان آخرون، بالطبع، قد انتقدوا عرفات من وجهة نظر تنظيميّة. أما انتقاداتي، فكانت من وجهة نظر مثقّفٍ مستقلّ.

إدوارد سعيد

***

قبل البدء بالحوار، أودّ أولاً أن أعلّق على الحاجة إلى تقويم الذات. يجب أن يُنظر إلى آرائي على أنّها جزء من الجهود الرامية إلى دعم الموقف الفلسطيني وموقف منظمة التحرير، بصفتها الممثّل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني. إذاً، أنا لا أتحدَّث من منطلق شخص غريب. أنا جزء من م. ت. ف.، لقد شاركتُ في النضال الطويل الذي أدّى بنا إلى إعلان الجزائر. لكنّي قلق لأنّنا بدأنا نفقد الأشياء التي ضحينا كثيراً من أجلها. وهذا القلق هو الذي دفعني إلى قول ما أنا على وشك أن أقوله. الهدف هو النقد من الداخل وليس من الخارج.

تبرِّر الحكومة الأميركيّة أفعالها بالقول إنّها تخضع لضغوط مؤيّدي إسرائيل من أجل إنهاء الحوار مع م.ت.ف. وتقليص نشاطها في الولايات المتحدة. وانطلاقًا من ذلك إنّها تتّخذ إجراءات كالتي نراها. أين تنتهي حدود الضغوط الإسرائيليّة، وعلى وجه الخصوص، دور اللجنة الأميركيّة الإسرائيليّة للشؤون العامة (AIPAC)، وأين تبدأ الحجج الأميركيّة؟

من المعروف أنّ اللجنة (AIPAC) هي اللوبي الإسرائيلي في هذا البلد. فهي مجموعة ضغط ذات تأثير قوي جداً، وهي قادرة على فرض إرادتها على الحكومة الأميركيّة. لكن رغم ذلك، من الممكن مواجهتها ومقاومتها . . . إنّهم يهدفون إلى حماية المصالح الإسرائيليّة. وهذه المصالح هي: أوّلاً، تقديم الدعم المالي لإسرائيل، إضافةً إلى الدعم السياسي بلا حدود؛ وثانيًا، الحيلولة دون ممارسة الفلسطينيين لحقّهم في تقرير المصير . . .

ما مدى تأثير الإجراءات في الحوار الأميركي ـ الفلسطيني [المقصود وقف الحوار ورفض منح تأشيرة دخول لياسر عرفات]؟

جوابي هو أنّ الجهل ليس مبرِّرًا. تشارك منظمة التحرير الفلسطينيّة في نشاطات الأمم المتحدة منذ ١٩٧٤. توافرت لها الفرصة لدراسة الأوضاع في الولايات المتحدة . . . السؤال الذي أودّ طرحه هو التالي: متى ستحاول م.ت.ف. استخدام الوسائل المتوافرة لديها للتعامل مع الولايات المتحدة بشكل جادّ وبتحدٍّ؟ أودّ تكرار الفكرة الآتية: الولايات المتحدة ليست الأب الأبيض العظيم. إنّها ليست حَكَمًا. إنّها طرف في الصراع، وهي تدعم إسرائيل. من دون الدعم الأميركي لا تستطيع إسرائيل مواصلة في تصرفاتها الوحشية والمجازر وانتهاكات حقوق الإنسان التي نشهدها الآن في الضفة الغربيّة وقطاع غزة.

إنّه لخطأ مأسوي، في رأيي، أن نضع أنفسنا تحت رحمة الولايات المتحدة وبعض العناصر الموالية لإسرائيل في هذا البلد، والّذين يدَّعون إنّهم مهتمُّون بحوار بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينيّة. أشخاص كثيرون ومنظمات ومؤسسات عديدة في الولايات المتحدة تدعم حقوق الفلسطينيين. يجب تعبئة هذه القوى. لكن عوضًا عن ذلك، تعتمد م.ت.ف.، مع الأسف، على أشخاص يدَّعون أنّهم أصدقاء، لكنّهم في الحقيقة يمثّلون مصالح وأهدافًا أخرى. إنّهم سماسرة ووسطاء بين النضال الفلسطيني والشعب الأميركي. أعدّ ذلك خطأً فادحًا.

يقول المسؤولون الأميركيون إنّ الحوار الفلسطيني ـ الأميركي لم يعط نتائج ملموسةً. ما هو تقويمك لهذا الحوار وإلى أين تظنّه ذاهبًا؟

. . . لم تخدم هذه اللقاءات مصالحنا. حين نطرح الأسئلة حول السياسة الأميركيّة، لا نحظى بأجوبة. في معظم الأحيان، جاءت اللقاءات بناءً على طلب الأميركيين لا على طلبنا نحن. علينا أن نتعلّم كيف نتعامل مع الولايات المتحدة، مثلما تعامل الفييتناميون مع هنري كيسنجر في باريس، ومثلما تعامل الجزائريون مع الفرنسيين. ليست هذه بمباراة بين طفل وراشد. إنّه صراع بين طرفين، بين خصمين منخرطين في مواجهة حقيقيّة؛ يناضل الطرف الأول، الشعب الفلسطيني، من أجل حقوقه، بينما يعمل الطرف الآخر، الولايات المتحدة وإسرائيل، على طمس حقوق الفلسطينيين. لهذا السبب يجب النظر إلى هذه القضيّة بتمعُّن وجدّيّة.

الحوار [الحالي] ليس مبنياً على معرفة كاملة وجدّية ودقيقة بالمجتمع الأميركي وعلاقته بالسياسة الأميركيّة، ولا على فهم صحيح للوسائل المتوافرة في هذا البلد أو إدراك كيف يمكن تعبئتها. على سبيل المثال، نحن لم نشنّ، وفقًا لمعلوماتي، حملةً إعلاميّة مبرمجة لنكشف للعالم حقيقة ما تحاول الولايات المتحدة إحرازه من خلال تلك الحوارات. يجب أن نكشف كيف يعبِّر الطرف الأميركي، وبلا حياء، عن اهتمامات الإسرائيليين دون التطرُّق إلى اهتماماتنا نحن. علينا كشف ذلك للصحافة. كلّ ما نراه في الولايات المتحدة هو تقارير فيها تصريحات صادرة عن أميركيين وإسرائيليين يقولون إنّهم غير راضين لأنّ الولايات المتحدة تجري حواراً مع منظمة التحرير الفلسطينيّة، أو لأنّ م.ت.ف. لا تستجيب للمطالب الأميركيّة. لا توجد محاولات لشرح الموقف الفلسطيني للعالم. أنا أتحدَّث عن هذا البلد. إنّهم يعدّوننا شعبًا عنيداً وصامتًا ليس لديه ما يقوله. أعتقد أنّ هذا تشويه مريع للعقل الفلسطيني.

هل هذا نداء لوقف الحوار؟

لا. لطالما آمنتُ بأنّ الحوار أمر جيِّد، وأنا أدعمه. أنا أدعم قرارات الجزائر [أي المجلس الوطني هناك]. لطالما آمنتُ بحلّ مبني على دولتين. طالبتُ بذلك طيلة سنوات. وهذا موقف

ثابت. أعتقد أننا سنصل في النهاية إلى معادلة تستطيع من خلالها الدولتان، وكذلك الشعبان، العيش جنبًا إلى جنب على الأرض ذاتها. أتفق تمامًا مع ذلك. لكنّي قلق لأنّنا نسيء فهم هذا الوضع المعقّد والصعب. وتعامُلنا مع الوضع مبنيّ على الضعف. نحن عاجزون عن استخدام مواقفنا وانجازاتنا المتمثّلة بالانتفاضة على نحو فعّال. هذا هو خطأنا.

الحكومتان الإسرائيليّة والأميركيّة أعداؤنا. من المنطق إذًا أن تكون أفعالنا من مستوى أفعالهم كأعداء. لا يمكننا القول: تحدّثوا معنا لو سمحتم. هنالك فرق شاسع. على أيّة حال، نحن الأضعف؛ ليس لدينا حليف إستراتيجي أو قوًى مسلّحة كافية. لدينا شعب شجاع ومبدع ملتزم التزامًا بلا حدود بالنضال ضدّ الاحتلال في الضفة الغربيّة وغزة. هذا هو موردنا الأساسيّ. كي نستخدم هذا المورد يجب أن يكون لدينا تمثيل، وممثّلون يعكسون ذلك بوضوح ويشرحون هذه الحقيقة للساحة الأميركيّة. لكنّ ذلك لم يتمّ حتى الآن.

للنضال الفلسطيني اليوم ساحتان أساسيّتان هما الأراضي المحتلّة والولايات المتحدة. لم ينجَز شيء في الولايات المتحدة. لقد أمضيتَ أسبوعًا في نيويورك؛ هل سمعتَ صوتًا فلسطينيًا واحدًا؟ هل رأيتَ ممثّلين فلسطينيين على شاشة التلفزيون؟ هل رأيتَ أيّة تصريحات أو كتابات؟ هل رأيتَ تظاهرات؟ شدّة الصمت تصمّ الآذان. . .

حان الوقت لطرح تساؤل حول النشاط الفلسطيني في الولايات المتحدة: لماذا أصبحت الولايات المتحدة ساحةً تتعارك فيها «الدكاكين» الفلسطينيّة الصغيرة من أجل الغنائم؟ ليس في ذلك مصلحة أو منفعة لنا في مدن كواشنطن وبوسطن وسان فرانسيسكو، ومكان أو مكانين في نيويورك. كيف يُسمح لذلك أن يصبح بديلاً للواجب السياسي والوطني الهائل ـ أي طرح القضيّة الفلسطينيّة بذكاء وعلى نحو منطقيّ في الولايات المتحدة؟ سوف ننجح في النهاية إذا تصرّفنا بشكل صحيح.

. . . توجد في هذا البلد مؤسسات كثيرة وجامعات ومدن ونقابات وقطاعات عديدة تدعمنا كلّيًا. لكنّه لم يتمّ تعبئتها أبدًا أو استغلالها، كما لم يُطلب منها أبدًا أن تفعل شيئًا ما. يجري كلّ شيء بين تونس وواشنطن خلف أبواب مغلقة. يأتون إلى هنا ثم يغادرون، وهذا كلّ شيء. يجب تنسيق حاجتنا إلى حضورٍ فلسطيني في الولايات المتحدة، كما يجب دراسة

هذه الحاجة بدقّة ـ نحن في حاجة إلى وجود ذكيّ ومقاوم، منسّق ومُعَدٍّ له استراتيجياً. وهذا الوجود يجب أن يكون على قمة أولويات نشاطنا. وإلا فلن نجنيَ ثمار النضال الشجاع لسكان الضفة الغربيّة وغزة. سيكون موتهم بلا جدوى. إليك ما يجب أن تفعله منظمة التحرير الفلسطينيّة: يجب أن تنظّم الساحة الأمريكيّة وأن تتعامل معها بجدّيّة؛ وإلا فستُترك للمصادفات والجهود الفرديّة.

. . . كما قلتُ، يجب ألا يتوقّف الحوار، يجب توسيعه. علينا ممارسة الضغط ـ ضغط الحوار ـ في خدمة أهدافنا. على سبيل المثال، من الآن فصاعدًا، تُعَدُّ منظمة التحرير الفلسطينيّة رسميّاً منظّمةً إرهابيّة. في ظل وجود هذا الحوار، يجب علينا رفض التفاوض مع الولايات المتحدة إلى أن يتمّ تغيير وضعنا في هذا البلد من منظمة إرهابيّة إلى منظمة سياسيّة أو سلطة وطنيّة. إذًا، في هذه الحالة، يجب استخدام جميع عوامل الأخذ والعطاء، الضغط والمساومة. لا يمكننا ببساطة أن نجلس في تونس ونستمع إلى السفير الأمريكي الذي يتلو علينا مجدّدًا الموقف الإسرائيلي.

ليست الولايات المتحدة مجرّد متفرِّج فضولي. إنّها طرف في الصراع، وهي تعطي إسرائيل ما يزيد عن أربعة مليارات دولار سنوياً. الأموال التي تطلبها إسرائيل من أجل بناء مستوطنات لليهود السوفييت، ستؤخذ من الضرائب التي يدفعها المواطن الأميركي. لم تدل منظمة التحرير بأيّة تصريحات بهذا الخصوص، رغم أنّه معروف منذ خمس سنوات أنَّ مشكلة الهجرة اليهوديّة السوفييتيّة سوف تُحلّ من خلال الاستيطان في الضفة الغربيّة وغزة. ونحن، حتى الآن، لم نتّخذ موقفًا بهذا الشأن.

كيف يمكننا قراءة الموقف الأميركي تجاه خطة الانتخابات الإسرائيليّة ودور ما يسمّى بالنقاط المصريّة؟

أعتقد أنّ الهدف هو إنهاء الانتفاضة. ثمّة اختلاف في وجهات النظر السياسيّة بين إدارة الرئيس جورج بوش [الأب] والليكود حول كيفيّة تحقيق ذلك. يريد شامير بكلّ بساطة وقف التقدُّم الأميركي نحو حق تقرير المصير، أما الأميركيون فمتلهّفون، ويريدون تحقيق ذلك بأقلّ خسائر ممكنة. لكنّهم في المقابل، يعترفون بوجود واقع ينكره الليكود.

لذلك، المفاوضات التي ترعاها مصر بين ياسر عرفات وحسني مبارك وشيمون بيريس مهمّة بشكل خاصّ لأنّها تعمِّق الاختلافات داخل الحكومة الإسرائيليّة وفي الولايات المتحدة. بناءً على ذلك، إنّها جيِّدة لكن غير كافية. يجب فعل المزيد. المطلوب توسيع الحديث علنًا في الصحافة، ومن خلال السياسة، وفي المجتمع الأميركي عامّةً، عن الاحتلال الإسرائيلي.

لذلك، يجب أن يكون هدفنا الأساسيّ هو التركيز على عدم شرعيّة الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربيّة وغزة. يجب أن تكون تلك أولويتنا الأولى. استمرار احتلال الضفة الغربيّة وغزة ممكن فقط بسبب الدعم الأميركي. تلك هي القضيّة ببساطة. وإن لم يتمّ فهم ذلك من قبل عدد أكبر من الناس في الولايات المتحدة، فلن نتمكّن أبدًا من الانتصار في المعارك التكتيكيّة والسياسيّة التي نخوضها الآن. . .

من الواضح أنّك لا تؤمن بخيار عسكري ضد الاحتلال. لكن هل باستطاعة الفلسطينيين التخلُّص من الاحتلال من خلال النشاط السياسي والدبلوماسي؟

نعم، يمكنهم ذلك، لكن فقط إذا استخدموا كل الوسائل المتوافرة لديهم. أنا أتحدَّث هنا عن الولايات المتحدة. لا يمكنني الحديث عمّا يجري في الضفة الغربيّة لأنّي لست مقيمًا هناك. لكن، إذا لم ننظر إلى مهمَّتنا على أنّها نضال تُستخدم فيه كلّ الوسائل المتوافرة لدينا ـ العقليّة منها والسياسيّة والمعنويّة والتمثيليّة ـ فلن يكون لدينا أمل في النجاح لأنّنا نصارع أعداء جدّ أقوياء. ورغم ذلك، يمكن الانتصار حتى على الأعداء الأقوياء، كما هزمت الانتفاضة الاحتلال الإسرائيلي.

. . . نحن أمام مهمّة صعبة، بل ربما المهمّة الأصعب حتى الآن. خلافًا للذين واجهوا الفرنسيين والأميركيين، نحن لسنا أمام عدوٍّ عاديّ. نحن نواجه يهود إسرائيل الذين يمثِّلون كلَّ مَن نجا من المحرقة (الهولوكوست). وهم، بهذا، لهم وضع معنويّ مميّز. علينا فهم هذا الوضع، وتقديره حقّ قدره، والتعامل معه بجديّة. إضافةً إلى ذلك، إنّهم يتمتّعون بدعم السلطة العسكريّة والاقتصاديّة الأقوى في عالمنا اليوم. وهذه السلطة مصرّة على دعمهم. . .

كيف تنظر إلى المواقف السوفييتيّة تجاه القضيّة الفلسطينيّة في ظل الـ«غلاسنوست» (الشفافيّة)، وهل ترى أيّة إشارات مثيرة للقلق؟

السياسة السوفييتيّة المبنيّة على الـ «غلاسنوست» تُعنى بتخفيف توتر الحرب الباردة. لستُ أخصائيّاً في هذه الأمور، كما تعلم، لكنّ انطباعي هو أنّ تراجع الاتحاد السوفييتي بشكل عامٍّ عن تقديم الدعم لحلفائه في العالم الثالث يشمل جميع الجبهات. انسحب السوفييت من كوبا وناميبيا ونيكراغوا، ومن أفغانستان إلى حدٍّ ما. كلّ ذلك جزء من العلاقة السوفييتيّة الأميركيّة الجديدة. لديّ انطباع بأنّ موقفنا ضَعُفَ من جرّاء هذه السياسة السوفييتيّة. ليس لديّ أدنى شكّ في أنّ مصالح الدولتين العظميين تختلف عن مصالح شعوب صغيرة تناضل من أجل حقّها في تقرير المصير. لكن انظر، على سبيل المثال، إلى مدى نجاح إسرائيل في الضغط على الولايات المتحدة. تضغط إسرائيل على الولايات المتحدة كي تضغط الأخيرة على الاتحاد السوفييتي كي يسمح لعدد أكبر من اليهود بالهجرة إلى إسرائيل عوضًا عن الهجرة إلى أماكن أخرى. نجحت تلك الحملة وسندفع ثمنها غاليًا، لأنّ هؤلاء اليهود يريدون الاستيطان في الضفة الغربيّة وقطاع غزة. لذلك، علينا التعامل مع هذه القضايا.

كيف تنظر إلى الجدل حول منح ياسر عرفات تأشيرة دخول [أميركيّة] وموقف الولايات المتحدة من هذه المسألة؟

الحديث عمّا إذا كان سيُمنح تأشيرةً أم لا مهينٌ لنا كشعب. لو كنتُ مكان عرفات، لوضعت حدّاً لهذا بالقول إنّي لن أزور الولايات المتحدة إلا إذا دعيت رسميّاً. لكنّ الاستمرار في هذه المهزلة العلنيّة حول مسألة التأشيرة سوف يلحق الضرر بشعبنا...

حوار مع هشام ملحم،

«الفجر»،

كاراتشي، باكستان، ١٩٩٠



ـ ١٩ ـ

معادلة لصَدّام آخر

جرى هذا النقاش أثناء حرب الخليج .

إدوارد سعيد



جاء في تقارير صحافيّة عديدة أنّ الفلسطينيين وغيرهم من الشعوب العربيّة يتظاهرون دعماً لصدّام حسين .

الفلسطينيون ليسوا أغبياء ، وهم لا يتطلّعون إلى صدّام حسين كمنقذ لهم . ما «يُطَنطَن» له بصخب على أنّه حماسٌ فلسطيني لصدّام ما هو سوى تعبيرٍ عن الإحباطٍ واليأس من الوضع المفروض علينا من قبل إسرائيل والولايات المتحدة . يعلم كلّ فلسطينيّ أنّه لا يمكن لطاغيةٍ ورجلٍ مغامرٍ متهورٍ له تاريخٌ مخيف في العالم العربي أن يمثِّل أيّ أملٍ بالنسبة إلى الفلسطينيين . والأكثر من ذلك ، يعلم كلّ فلسطينيّ لديه ذرّة من المنطق أنّه إذا نفَّذ صدام تهديداته بقصف إسرائيل بصواريخ كيميائيّة ، فسيؤدّي ذلك ، على الأقل ، إلى قتل العدد ذاته من الفلسطينيين والإسرائيليين . لذلك ، نحن غير شاكرين له بتاتًا .

على كلّ حال، يمنح تحدّي صدّام [لأميركا]، وهو تحدٍّ غبيّ ويرثى له، يمنح الناسَ مع ذلك فرصةَ الدفاع جهاراً عن العالم العربي المُهمَل عامّةً باستثناء نفطه. لكن لا يوجد عربي غير قلق أو لا يشعر بالرعب والفزع مما قد يحدث. يشعر الناس الذين تحدَّثتُ إليهم عبر الهاتف في السعوديّة بالرعب ممّا فرضه عليهم العراق والولايات المتحدة. هنالك تهجيرٌ وإخلاءٌ للمنازل والعائلات على نطاقٍ واسع. في العالم العربي بشكلٍ عام، الناس يفرّون.

ما تقويمك لردّة الفعل على التدخُّل الأميركي؟

لا يمكنك أن تجعل مدينةً أميركيّة متوسّطة الحجم منتجةً للبترول دون أن تُحدث بعض الهزّات الأرضيّة، كما قال بوش. حتى الناس الأكثر معارضةً لصدّام لا تفرحهم فكرة تدمير الولايات المتحدة للعراق. تحرّكت الولايات المتحدة أسرع ممّا يجب وبتحدٍّ أكبر ممّا يجب. ربّما كان في الإمكان التوصُّل إلى حلٍّ عربي يضمن انسحابًا [عراقيّاً] كاملاً.

وبناءً على ذلك، كلّ زعيم عربي أرسل قوّاته (وكان ذلك تحت ضغط أميركيٍّ ملحّ) سيواجه تحدِّيات في بلاده، باستثناء الملك حسن في المغرب، ربّما. السعوديون في وضعٍ حرج. من مصلحتهم أن يفسحوا لنفسهم مجالاً أكبر للتنفُّس، أن يروا ما إذا كانت هنالك طريقٌ بديلة للمواجهة العسكريّة الواسعة النطاق. باشرت منظمة التحرير العمل على ذلك، وكذلك الأردنيون والمصريون، على طريقتهم الفاسدة. لا يجلس العرب مكتوفي الأيدي في انتظار الحرب. إنّهم يحاولون، بيأس، إنقاذ الموقف.

من أيّة ناحية؟

أولاً، قد يعلن السعوديون أنّهم مستعدّون للسماح لقوات عربيّة بالفصل بين الأميركيين والعراقيين. ثانيًا، ربّما يجري حوار لحلّ النزاعات بين العراق والكويت، ما سيؤدِّي إلى انسحابٍ من الكويت. لا أحد في العالم العربي يتوقّع أن يدوم ضمّ الكويت.

ما تأثير الأزمة في الفلسطينيين؟

على المدى الفوريّ، كان كارثيّاً تقريبًا. يعتمد الفلسطينيون في الضفة الغربيّة وغزة على الحوالات المالية من الفلسطينيين المقيمين في الخليج ـ وخصوصًا الكويت، حيث العدد الأكبر من الفلسطينيين خارج دول المحيط المباشر. كما أنّ العلاقات الماليّة بين دول الخليج

المختلفة ومنظمة التحرير مهدَّدة بالانهيار. أشعر أنّه كان من الخطإ أساسًا أن تنخرط المنظمة في نقاشات الجامعة العربيّة بهذا الخصوص. منظمة التحرير الفلسطينيّة ليست دولة. وقد امتنعت عن التصويت [على القرار بخصوص إدانة العراق]، لكنّ موقفها أسيئت ترجمته في الصحافة. فقد عُدَّ تصويتًا ضدّ الكويت، بينما لم يكن كذلك. نهايةً، زادت الأزمة من الهيمنة الواضحة أصلاً للجناح اليميني في إسرائيل، والذي يستطيع القول الآن إنّ التاريخ أثبت صحّة رؤيته للعالم العربي.

مع ذلك، لا بدّ للقضيّة الفلسطينيّة من أن تعود إلى الساحة مجدّدًا، لأنّ هنالك سكّانًا فلسطينيين يطرحون قضايا جوهريّة بالنسبة إلى السياسة في الشرق الأوسط. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ردّة الفعل الدوليّة على العدوان العراقي وضمّه للكويت، فستطرح أطرافٌ عربيّة انطباق ردّة الفعل هذه على القضيّة الفلسطينيّة. يجب إعارة بعض الاهتمام لاحتلال الأراضي العربيّة الذي ما زال مستمراً منذ ثلاثةٍ وعشرين عامًا.

ما نوع السياسات الغربيّة التي قد تدعم تطوير أنظمة أكثر علمانيّةً وديمقراطيّةً وتقدُّميّةً في العالم العربي؟

بدايةً، بعض القيود على إسرائيل. قدرة اسرائيل على فعل أيّ شيء دون التعرّض لأيّة عواقب زادت من الامتعاض في المنطقة تجاه الولايات المتحدة وحفَّزت نموّ الردّة الإسلاميّة الرجعيّة. ثانيًا، محاولة جادّة للتعامل مع المنطقة بوسائل أخرى غير السلاح، وبأولويات أخرى غير المصالح الأميركيّة الحيويّة. ثالثًا، ثمة نوعٌ من الستارة الحديديّة الثقافيّة بين العالمَ العربي والغرب، والولايات المتحدة بشكلٍ خاص.

في السنوات الخمس الماضية، على سبيل المثال، تُرجم عددٌ هائل من الأعمال الأدبيّة العربيّة المهمّة إلى الإنكليزيّة، لم يصدر مقال نقدي واحد عنها هنا. ثمة شعورٌ بأنّ العالم العربي عبارة عن وكر يعجّ بمسلمين مجانين أو إرهابيين. ثمة ما يجعل العالم العربيّ مَلُومًا فعلاً، لكنّ كتابات كثيرة هنا تجعل من الصعب خلق صورة مخالفة. هنالك كمٌّ هائل من المعلومات «المكتسبة»، بقلم برنارد لويس وغيره، حول «هَيَجان الإسلام» أو «جنون العرب». هذا ليس علمًا أو تاريخًا. إنّها ديماغوجيا. وهي تجعل تقويم الماضي والمضيّ نحو المستقبل مستحيلاً.

أخيراً، هنالك مسألةٌ متعلّقة بكيفية السيادة والسيطرة العربيّة على الموارد في العالم العربي، كالنفط مثلاً. ما يهمّ أميركا هو وجود حكّامٍ مذعنين يضمنون سهولة المنال والتزويد. إنّها معادلةٌ لإنتاج صدّام آخر وآخر.

لكنّ غياب الحركة، أو التغيير في السياسة الأميركيّة، يؤدي إلى أمور ندفع ثمنها غاليًا. يؤدّي ذلك إلى دول أمنٍ قومي، مثل سوريا والعراق، تقول: «يجب علينا أن نقمع بما فيه مصلحة للدفاع عن الأمّة العربيّة». يؤدّي ذلك إلى يأس ديني، إلى أناسٍ يقولون إنّ الغرب لا يستمع إلاّ للرهائن والإرهاب. يؤدّي ذلك إلى برجوازيّة محرومة من حقوقها الشرعيّة، معنيّة فقط بجناية الأموال. انظرْ إلى الخليج، إلى الاتفاق بين الحكّام والأجانب الذين ذهبوا إلى هناك من جهة، والطبقة المتوسّطة من المواطنين من جهة أخرى. التفاهم هو: اجن ما تريد من المال، لكن لا تتدخّل في السياسة. لا وجود للمجتمع المدنيّ. حتى الجامعة تُعَدُّ جزءاً من أجهزة أمن الدولة.

صدّام حسين، رغم فظاعاته كلّها، لا يمكن عزله عن البيئة التي أنتجته ـ وهذه بيئة تقولبها السياسةُ الأميركيّةُ.

حوار في «L.A. Weekly»،

لوس أنجلس، ١٩٩١

ـ ٢٠ ـ

أصوات فلسطينيّة في الولايات المتحدة

انتقدتَ أخيراً الجهودَ الفلسطينيّةَ في الولايات المتحدة. ما كانت ردّة فعل قيادة منظمة التحرير الفلسطينيّة على هذا الانتقاد؟

كنتُ في تونس أخيراً، وأستطيع القول لك بكل صراحة إنّ معظم الفلسطينيين الذين التقيتُ بهم في الولايات المتحدة وأوروبا والعالم العربي يدعمون موقفي، لأنّ الحقيقة أنّ معظم تعاملنا مع الولايات المتحدة نابع بشكل أساسيّ من جهل وعدم اهتمام كافٍ بساحة النضال الأهم بعد الأراضي المحتلة.

إنّي متشائمٌ نوعًا ما ومُحبَط من مستوى وعي القيادة الفلسطينيّة في ما يخصّ حقيقة أميركا والسياسة الأميركيّة، وكيفيّة عمل مجموعات الضغط المختلفة، وكيفية عمل الكونغرس، وكيفية عمل وسائل الإعلام، وكيفية عمل القطاعات الثقافيّة المختلفة؛ كل هذه الأمور مجهولة بالمطلق لدى جماعتنا في تونس. وهم لا يبذلون جهداً كافيًا لاستيعابها بشكل أفضل. يتعاملون مع الولايات المتحدة من موقع بالغ الضعف نسبيّاً ومن موقع جهل. إنّه لأمرٌ مؤسف جداً، ولا أعتقد أنّهم يفعلون ما فيه الكفاية لإصلاح الوضع لأنّهم لا يأخذون المسألة على محمل الجدّ، في رأيي.

كنتَ قاسيًا في انتقادك للمكاتب الفلسطينيّة في الولايات المتحدة بسبب تدنّي مستوى فعّاليتها وسوء تنظيمها. ما كان تأثير تلك الانتقادات في القيادة في تونس؟

نتيجةً لانتقادات قامت بها شخصيّاتٌ مختلفة، بمن فيهم أنا، يبدو أنّ هنالك محاولةً لتحسين الوضع. وآمل أن نرى تطوُّرات مهمّةً في الأسابيع القادمة. من الضروري والإلزاميّ إجراء هذه التغييرات لأنّ عمليّة السلام تَكاد تكون متوقّفة، ما يجبرنا بالتدريج على تنازلات أكبر فأكبر مقابل نتائج أصغر فأصغر. رسالة الفلسطينيين لا تصل إلى الشعب الأميركي. العائق الأساسي هنا هو الحكومة الأميركيّة الحذرة إلى أبعد الحدود والمتعاطفة جداً مع إسرائيل، لأسباب داخليّة بالطبع. فهي تستخرج منّا خَمسة تنازلات مقابل كلّ تنازل إسرائيلي واحد. هذا غير مقبول، ويجب أن نضغط عليهم أكثر. يجب علينا، في رأيي، أن نشنّ حملةً إعلاميّة للتعامل مع الظلم الفظيع ومعايير الحكومة الأميركيّة المزدوجة تجاهنا.

دعني أطرح عليك السؤال الآتي، وآمل أن تجيب عنه بصراحة. ما رأيك في المقابلة الأخيرة للرئيس عرفات على [شبكة] إن. بي. سي التلفزيونيّة، في برنامج Meet the Press (واجه الصحافة)؟

أعتقد أنّ الأداء لم يكن جيّدًا. أعتقد أنّه، ربما، لم يكن من المتوقَّع أن يعرف حقيقة الصحافة الأميركيّة بالتفصيل. مهمّتنا نحن أن نشرح له ذلك. لكنّي بالتأكيد لا أعتقد أنّ عليه الحديث باللغة الإنكليزيّة. لقد هزّ غورباتشوف العالم في السنوات الخمس الماضية أكثر من أيّ شخص آخر في رأيي، لكنّه لم يتفوّه بكلمة واحدة بالإنكليزيّة. إنّه يتحدّث بالروسيّة فقط. وأشعر بأنّ الرئيس عرفات يجب أن يحاور بالعربيّة فقط، عوضًا عن القفز من لغة إلى أخرى مع المحاورين. كما يجب أن يدلي بتصريحاته باللغة العربيّة، ليس فقط للإجابة عن السؤال، بل لتوجيه رسالة إلى الشعب الأميركي. الرسالة الفلسطينيّة، رسالة السلام والاعتدال والرؤية السياسيّة للمستقبل.

هل سنحت لك الفرصة للحديث معه عن ذلك؟

لا. لكن عندما زرتُ تونس أخذتُ معي شريطًا مسجّلاً لمقابلة إن. بي. سي. وسلّمتُه لأحد مستشاريه كشيء تجدُر دراسته!

هل يوجد لدى الرئيس عرفات أخصائيّون صحافيّون يساعدونه على التعامل مع الصحافة الغربيّة؟

لا. ليس لديه شيء من ذلك!

يلقي بعضُ الناس اللومَ على المثقّفين الفلسطينيين الأميركيين، بمن فيهم أنت، الذين يستطيعون الوصول إلى عرفات وتقديم النصيحة له في هذه الأمور.

لديه العديد من الشباب الموهوبين الذين يساعدونه بقدر المستطاع. لكنّه في حاجة إلى مستشار صحافي دائمٍ على صلة بالصحافة ومدرك تمامًا لدور الصحافة في الحياة السياسيّة. فالصحافة، والتلفزيون بشكل خاصّ، ليست مجرّدَ الظهور على الشاشة، إنها أداةٌ سياسيّة أساسيّة في نهاية القرن العشرين. وهذا، في رأيي، ما نجهله. عرفات في حاجة إلى شخصٍ مهمَّته الدائمة دراسة إمكانات الصحافة في هذا البلد بشكلٍ خاص، والتلفزيون بالتحديد. والمحترف وحده قادر على ذلك، المحترف الذي يفهم تمامًا العالَمين الفلسطيني والأميركي، والذي يفهم فوائد التلفزيون. إنها وظيفة تتطلب كفاءةً وتخصُّصًا عاليين جدّاً، وهي بالغة الأهمية، لكنّها مهملة كليّاً. لا يستطيع عرفات أن يفعل ذلك بنفسه بتاتًا نظرًا إلى نمط حياته، وظروف المنفى المفروضة عليه، وعدم وجود قاعدة سياسيّة أو مركز له في العالم العربي. يجب أن يقوم أحدٌ ما بهذا العمل نيابةً عنه، فلا يُعقل أن يقوم به بنفسه، ولا يمكن أن يقوم به شخص يقيم في تونس.

جرى الحديث أخيرًا في الصحافة العربيّة عن أنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة تريد تعيين فلسطينيّ أميركي مثلك، أو مثل أبو لُغد، ليكون مسؤولاً عن الإعلام في الولايات المتحدة. هل عُرض عليك الموضوع؟

بحثناه، ويجب عليَّ القول إنّ آراءنا قوبلت بالترحيب في تونس. ذهبتُ [إلى تونس] مع البروفيسور أبو لُغُد حيث أمضينا أربعة أيام، وقابلنا اللجنة التنفيذيّة والرئيس عرفات وقلنا لهم ما قلتُه لك الآن. كانت ردّة الفعل إيجابيّة للغاية ويبدو أنّ هنالك تجاوبًا كبيرًا. المهم، بالطبع، هو تنفيذ هذه الأفكار، وآمل أن يحصل ذلك.

أعلنت منظمة التحرير الفلسطينيّة أخيراً عن بعض التغييرات في طاقمها الدبلوماسي في العالم، بما فيه نقل السيّد حسن عبد الرحمن من مكتب واشنطن. هل تعتقد أن ذلك جاء نتيجةً لانتقاداتك ؟

يبدو ذلك مؤشراً على مدى جدّيتهم في التعاطي مع هذه المسألة، وهذا شيءٌ جيِّد! السفراء في تنقُّل دائم في السلك الدبلوماسي، وآن الأوان لنا أن نغيِّر سفراءنا، ومن المهمّ أن يكون التمثيل الفلسطيني في أميركا، على سبيل المثال، على أعلى المستويات بتعيين الأكفأ والأفضل. المسألة الوحيدة التي أتذمَّر بخصوصها هي الانعدام التامّ للتنسيق في النشاطات الفلسطينيّة في الولايات المتحدة. حصل أن زارت الولايات المتحدة شخصياتٌ فلسطينيّة قياديّة مهمّة في منظمة التحرير، واستمرّت زياراتها أسبوعين أو ثلاثة أسابيع ولم تتحدّث مع أحد. يفعلون ما جاؤوا ليفعلونه ثم يغادرون. يبدو لي أنّه من الحكمة أن يتّصلوا على الأقل بالفلسطينيين الموجودين في هذا البلد والذين يتابعون الأحداث ويقدرون على تقديم المساعدة والتقويم.

ما هو الحلّ، في رأيك، لانعدام فعّاليّة السياسة الإعلاميّة الفلسطينيّة في الولايات المتحدة؟

بالنسبة إليّ، وأتكلّم بصفتي مثقّفًا ومستقلاً، يجب علينا أن نكرِّر ما نريده علنًا لشعبنا وأن نصرّ عليه. يجب أن ننظِّم وجوداً وصوتًا فلسطينياً فعّالاً في هذا البلد، وهذا ما نفعله حاليّاً. سنشكِّل مجلسًا ندعوه «المجلس الأميركي للشؤون الفلسطينيّة» الذي سيحاول تجميع الجهود الفلسطينيّة كي نخلق وجوداً عقلانيّاً ومنسّقًا في هذا البلد؛ كي يكون هو الصوت الفلسطيني الذي يعبِّر عن آراء شعبنا والانتفاضة.

ما هو تقويمك لعمليّة السلام، وما هي توقّعاتك لنتائج اللقاء المرتقب في واشنطن بين الولايات المتحدة ومصر وإسرائيل؟

من وجهة نظرنا، أعتقد أنّ هذه العملية بطيئة إلى أبعد الحدود، بل ومضحكة، ومنحازة بشكل كبير إلى شامير وجناح اليمين داخل حزب الليكود. الإدارة [الأميركيّة] غاية في الحذر، ويعوزها الخيال، وهي معادية جداً للمطامح الفلسطينيّة. يجب على المرء ملاحظة

النفاق. هذه إدارة ترحِّب بالاندفاع نحو الديمقراطيّة في كلّ أنحاء العالم، لكنّها لسبب ما تستثني الهبّة الفلسطينيّة ضد القمع والطغيان الإسرائيليين. . . أوروبا الشرقيّة تعلَّمت من الانتفاضة الفلسطينيّة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ السلبيات، فعلينا القول أيضًا، بعد الاطلاع على الصحافة الإسرائيليّة، إنّه ما من شكّ في أنّ الإسرائيلين أيضًا مضطرون للمرة الأولى، من وجهة نظرهم، إلى مواجهة الواقع، وأعتقد أن هذه سانحة صغيرة، ولا يجوز أن نبالغ بها وأن نقول إنّها هي ما كنَّا ننتظره. لكنها فرصة. لذلك نحن في حاجة الآن، وخصوصًا عندما يجري اللقاء، إلى أقصى حدٍّ من التنسيق السياسي والعقلانيّة والتفكير الاستراتيجي والتقويم الصحيح من أجل المضيّ قُدُمًا. لا يمكننا المضيّ قُدُمًا ونحن نرتجل بطريقة عشوائيّة وعفوية. لعلّ هذه المرحلة هي الأصعب، في اعتقادي، لأنّه من السهل جداً أن نُحبَط. المهمّ أن نتفاعل بشكل تفصيلي مع هذه اللحظة المعقَّدة جداً، وأن نجعلها تلبِّي الأولوية الأولى لدينا. سيكون ذلك بالغ الصعوبة لأنّه لا يوجد لدينا حليف استراتيجي مهمّ.

حوار مع منير ناصر،

«Arab American News»،

ديربورن، ميتشيغان، ١٩٩٠

- ٢١ -
المثقّفون والحرب

كيف تصف طرح أزمة الخليج وحرب الخليج في الولايات المتحدة وأوروبا؟

نجح الغرب منذ الأسبوع الأوّل للأزمة في آب (أغسطس)، أوّلاً، في تصوير صدّام على أنّه شيطان، وثانيًا، في «شَخْصَنة» الأزمة وشطب العراق دولةً وشعبًا وثقافةً وتاريخًا، وثالثًا، في التستّر على دور الولايات المتحدة وحلفائها في خلق الأزمة.

لكن كانت هنالك آراء مختلفة حول الأزمة، خصوصًا بين المثقفين.

أنا أتحدَّث عن صانعي القرار والاتّجاه السائد في الصحافة، الصحافة المعبّأة للحرب والمتناغمة تمامًا مع الإدارة. كان هنالك تردُّد حتى ضمن الصحافة البديلة والمثقفين البديلين في التعامل مع الشرق الأوسط. يعود أحد أسباب ذلك إلى خلفيّته (أيّ الشرق الأوسط) والأناس المرتبطين به. كما أنّ هنالك ما يسمّى بما بعد الحداثة. أضفتْ الولايات المتحدة، بصفتها الإمبراطوريّة الأخيرة، ذاتيّةَ الحكم الإمبراطوري على مثقفيها. وضع ذلك المثقفين فوق أمور كهذه، ربما بسبب شعور باللاجدوى والعقم والتفتت العائد إلى التخصُّص.

لا يشعر الوسط المثقف الأميركي بمسؤوليّته تجاه المصلحة العامة بشكل كاف، ولا يعدّ نفسه مسؤولاً عن تصرفات الولايات المتحدة الدوليّة. لطالما عرقلت الولايات المتّحدة النضال

من أجل حقوق الإنسان في الشرق الأوسط. أيَّدت الولايات المتحدة جميع القوى الراسخة والمعادية للنضال من أجل حقوق المرأة، ومن أجل حقوق الأقلّيّات، ومن أجل حرية الكلمة والتجمهر. كان كلّ ذلك جزءاً من سياستها.

في ما يخصّ هذا الموضوع الذي لا تربطه بفلسطين إلا علاقة طفيفة جداً، نجد أنّ الجزء الأكبر من المثقفين الأميركيين ضيّق الأفق، منجذب إلى مجال خبرته فقط. إن كانوا أخصائيين في شؤون أميركا اللاتينيّة، لا يتحدّثون عن شيء سوى أميركا اللاتينيّة.

لا يوجد شعور بالاندماج مع المحيط العام، مع قضية ما. أستذكر أنّ صديقًا قال لي ذات مرة، وهو أديب ماركسي في هذا البلد، «حسنًا، أنت محظوظ يا إدوارد، فقد وُلدتَ فليسطينياً، أما الشخص الآخر، الأميركي، فليس لديه قضيّة وُلد من أجلها». وكأنّ المعاناة التي يتعرَّض لها الفلسطينيون امتياز هائل. أما إذا كنتَ أميركيّاً، فأنت فوق كلّ القضايا. فإن لم تولد طفلاً لقضية ما، أو لم تحصل على شهادة في الموضوع، فالقضية لا تعنيك.

كان الأخصائيون البارزون في شؤون الشرق الأوسط يتوقون إلى أن يُستدعوا إلى واشنطن، فلم يقولوا ما قد يزعج صانعي السياسة. أما الباقون منّا فمفكّكون، ولم يكن لدينا منابر صحافيّة، وكان علينا الاعتماد على المنشورات الذاتيّة.

قارِن هذا الوضع بالحوار الرائع في كانون الثاني (يناير) مع العالِم الفرنسي جاك بيرك الذي ميّز فيه بين صدّام والعراق والعرب والإمبرياليّة، بين حالة حقوق الإنسان في العالم العربي وأوروبا تاريخيّاً، وأشار إلى أنّ البطش والعنف ليسا أبدًا حكرًا على العراق. وقد نُشر الحوار في الصحيفة المرموقة «لوتر جورنال» [في شباط (فبراير) ١٩٩١]. لم يحدث شيء من هذا القبيل في هذا البلد، حيث الدارسون الرفيعو المستوى من ذوي التيار السائد، دمجوا أنفسهم فردًا فردًا تقريبًا بالإدارة.

لكنّ أوساط المثقفين في فرنسا، تمامًا كما في الولايات المتحدة وبريطانيا، فشلت في الرد بشكل متماسك ومبدئي. هل تحدت هذه الأزمةُ الطبقةَ المثقفة للبدء في إعادة النظر في تاريخها؟

ليس تمامًا. ربّما أسعدهم أن تكون [الأزمة] بالقصَر الذي كانت عليه. المسألة هي مسألة تحرُّر من القضايا الدوليّة، ومن الشرق الأوسط والعَرب عامّةً قبل كلّ شيء. أما نحن، الذين حاولنا جذب المثقفين للاهتمام بالقضايا المتعلِّقة بالمسؤوليّة العامة، فقد كان عددنا قليلاً جداً. في الوقت ذاته، أنتج هذا البلد أدبًا مختصًا ومعرفياً فورياً يطرح موقفًا من الشرق الأوسط، ومن هذا الصراع بالتحديد، من وجهة نظر مؤيدة لموقف الإدارة [الأميركيّة].

كيف تطوَّر مذهب عبادة التخصُّص هذا؟ من هم المشاركون الأساسيون اليوم في «الجندرمة» الفكريّة بخصوص شؤون الشرق الأوسط؟

ظهرت في الجامعات أثناء حرب فييتنام مجموعة قويّة تحدَّت الإدارة بصوت عال. وكان لذلك أثره الواضح في الصحافة. يكمن الفرق في هذه الحرب في أنّ حرب فييتنام تطوَّرت خلال فترة طويلة من الزمن. كما أنّ عامل وجود إسرائيل يعقِّد الأمور.

باستثناء حالات قليلة جداً، انجذب الأخصائيون البارزون في شؤون الشرق تجاه واشنطن أو الصحافة، حيث تمّ استغلال إمكاناتهم. لم تكن أنظارهم متّجهةً نحو المنطقة؛ بل كان تركيزهم على وجهة النظر إلى المنطقة كما تطرحها المحطات التلفزيونيّة سي. بي. إس أو إن. بي. سي. أو صحيفة الـ «نيويورك تايمز» وغيرها، أو على المؤسسات صانعة القرار في واشنطن. لم نر معارضةً مطّلعةً قويّة متعاطفة مع العرب شعبًا وثقافةً، مع العراق كأمّة، معارضةً مناهضة لاحتلال العراق للكويت وضمّها له، ومناهضة في الوقت ذاته للتدخُّل الأميركي.

عوضًا عن ذلك، تشبَّثت الصحافة بسياسة الحرب، فأعطت الكلمة لعدد كبير من العسكريين المتقاعدين ـ للرجال منهم، ودائمًا للرجال ـ وللذين أسمّيهم «الدارسون المقاتلين» مثل فؤاد عجمي، ودانيال بايبس، وبرنارد لويس، وغيرهم، إضافةً إلى حفنة من الصحافيين مثل توم فريدمان، الذين كان من المستحيل تمييزهم من واضعي السياسة.

شارك هؤلاء الدارسون المقاتلون في وضع المناهج نوعًا ما.

نشرت إذاعة «ناشونال بابليك راديو» لائحة للكتب التي تجدر قراءتها ولم تتضمن عملاً واحداً عن لشخصيّة عربيّة أو عنها. ونشرت الـ «نيويورك تايمز» لائحةً أخرى غطّت صفحةً

بأكملها ولم يكن فيها كتاب واحد عن العراق ما بعد القرن السابع قبل الميلاد! أي أنّ العراق ليست سوى سومر! كانت هنالك خمس روايات إسرائيليّة، وثلاثة كتب أو أربعة عن تاريخ اليهود، وكتاب لكونر كروز أوبرايان، لكن لا شيء أبدًا حول تاريخ العراق المعاصر أو ثقافته.

ما لدينا هنا هو لائحة بالكتب المعترف بها، وتشمل كتاب سمير الخليل بعنوان «جمهورية الخوف»، و«الحالة العربيّة» Arab Predicament لفؤاد عجمي، وسلسلة من الكتب ألّفها فجأة صحافيون، وبالطبع كتاب توماس فريدمان «من بيروت إلى القدس»، و«السلام من أجل إنهاء السلام» لديفد فرومكين، ومن وقت إلى آخر - كتاب ألبرت حوراني. باستثناء كتاب حوراني «تاريخ الشعب العربي» (الذي لا يسهل استيعابه رغم أنّه على لائحة الكتب الأكثر مبيعًا حاليّاً)، نجد أنّ هذه الكتب غير متعاطفة بشكل عامّ مع العرب، بل وتنظّر لكون الضغائن وحالات العنف في الشرق الأوسط تعود إلى أسباب تكاد تكون ما قبل تاريخيّة، متجذّرة في جينات أولئك البشر. أما التفسيرات العقلانيّة التي طرحها العرب في القرن العشرين حول إحساسهم بتاريخهم وهويتهم وإنجازاتهم، فيتمّ تجاهلها باعتبارها احتيالاً أو خداعًا للذات. جاءت مشكلات العالم العربي، بكلمات عجمي، نتيجة «للجراح التي أصابوا أنفسهم بها بأنفسهم». تبرّئ هذه الكتابات فعليّاً الولايات المتحدة وصانعي القرار فيها، كما تبرّئ إسرائيل بالطبع، من أيّ دور أدّته في هذه الفوضى المريعة التي نعيشها اليوم.

يطرح ريجيس دوبريه في كتابه «الأساتذة والكتّاب والمشاهير» وجهة نظر مثيرة للاهتمام ذات علاقة بما نناقشه حاليّاً. فجميع هؤلاء المؤلفين لا إنجازات أو خبرة علميّة لديهم. كتاب فرومكين لا علاقة له بالشرق الأوسط من الناحية العلميّة، وكذلك كلّ كتاباته السابقة. فريدمان صحافي. عجمي دارسٌ متوسّط ألّف مجموعة واحدة من المقالات نُشرت قبل واحد وعشرين عامًا وسيرة مرفوضةً لموسى الصدر. هؤلاء الناس ينتمون إلى نوع من مشاهير الصحافة الذي ناقشه دوبريه، أكثر منهم إلى فئة أستاذ الجامعة أو الكاتب ـ الفنان. فهم لا يتركون أثرًا في العمليّة الفكريّة أو في مؤسسات الإنتاج الفكري. لذلك، من المفارقة أنّ إزاحتهم أصعب من إزاحة غيرهم، وبالتحديد لأنّهم لا ينتمون إلى مؤسسة محددة باستثناء صحافة الشركات الكبرى. إنّهم مخلوقات آنيّة.

كيف أثّرت أزمة الخليج في الثقافة السياسيّة العربيّة؟

انطباعاتي العامة كالتالي: تقريبًا كلّ ما يُنشر في الصحف اليوميّة في العالم العربي - يمكنك دائمًا أن تجد استثناءات - ذو دوافع سياسيّة، بالمعنى الضيِّق والمبتذل للكلمة. كي تكتب عليك أن تدمج نفسك بخط معيّن أو بنظام أو بحاكم. إذا كنتَ مستقلاً وغير تقليديّ أو مبدعًا بشكل أو بآخر فمن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن تنجز شيئًا.

هل أحدثت أزمة الخليج حالةً من عدم الاستقرار في تلك البُنى بحيث فتحت المجال أمام إعادة هيكلة المشاريع الفكريّة؟

لقد قُوّضت مصداقيّة اليمين. لا توجد كتابات مستثناة من القاعدة بما أنّ كلّ ما يُكتب اليوم يكاد يعكس بشكل مباشر تأثيرًا سياسيّاً بالمعنى الحرفي للكلمة، فرصٌ سوف تسنح، وانحيازات سوف تتّضح. لكنّ السؤال الأول الذي سيطرحه الناس لن يكون: أصحيح ما يطرحه الكاتب أم لا، بل **لمصلحة مَن** يتحدَّث الكاتب. كما نقول في اللهجة العامية، «مين وراه؟»، أي مَن وراءه؟

ثمة انهيار عام في المؤسسات الثقافيّة في العالم العربي سببه الحرب. اختلف نمط التمويل والتوظيف على نحو ما زلنا في بداية إدراكنا له. حدث زلزال يصعب تقويمه في التركيبة البنيويّة الفكريّة والثقافيّة في العالم العربي، لكنّه بالتأكيد ليس جيّدًا.

انقسم العالم العربي إلى منتصر ومهزوم. الفلسطينيون مهزومون. أما المصريون، فيحاولون جاهدًا أن يصنِّفوا أنفسهم كرابحين. وهذا له تأثيره، على المستوى الصغير، في المؤسسات والمساعي الثقافيّة والسياسيّة.

ازداد الشكّ تجاه ما وراء الحدود. لم يكن طرد السعوديين لثمانمئة ألف عامل يمنيّ ذا علاقة بالطابور الخامس أو بانعدام الاستقرار، بل كان عملاً انتقاميّاً حقيرًا تجاه شعب بأكمله.

كما أنّ هنالك مسألة جديدة في العالم العربي: فكرة أنّ الناس ضمن هذه الحدود متجانسون بشكل أو بآخر، أنّ السوريين هم سوريون متجانسون، وهكذا دواليك. هذا أمر غريب عن ثقافتنا وتاريخنا لأنّ جوهر المنطقة يكمن بالتحديد في احتوائها كمّاً هائلاً من التنوُّع. لا وجود للنقاء أبدًا؛ بل ويكاد الإسلام ينفرد في تكريسه للتهجين. ولهذا السبب

رفض الناس الأشكال الكاريكاتوريّة المختلفة للقوميّة التي برزت هنا وهناك في تلك البلدان. أما الآن، فلدينا وضع حيث ملك الأردن، على سبيل المثال، يقول: «أنا من الأشراف». هنالك تنافس الآن لإثبات الهوية وربطها بنسب قديم بدائي ونقيّ، إن كان متعلّقًا بالإسلام أو بقبيلة ما أو بحدود ما. هذا ليس هو العالم الذي نشأتُ فيه.

ما تأثير ذلك كلّه في الحركة الفلسطينيّة؟

جزء منها مختلف جداً عن الحركات الوطنيّة الأخرى: إنّها حركة انتقاليّة نوعًا ما، وهي مسألة مبادئ. لكنّنا لا نحيا في فراغ. ذهبتُ عام ١٩٨٥ إلى الكويت بدعوة من الجامعة الكويتيّة. بما أنّي غريب ومن الخارج، قصدني الكويتيون والفلسطينيون على حدّ سواء ليطعن كلّ منهم بالآخر بسبب أخطاء متعلّقة بالوطنيّة عادةً. بإمكانك التعاطف مع الفلسطينيين الذين يشكّلون أقلّيّة في دولة مثل الكويت، لكنّ ذلك يولّد جواً من تعريف الناس عرقياً ومن منظور قومي ضيّق جداً، ويزداد ضيقًا يومًا بعد يوم. كما ويقتل سعة الصدر لدى الضحيّة. بالطبع، أنا مقيم في نيويورك وأتمتّع بامتيازات، لكنّ أملي خاب جداً عندما ماثل الفلسطينيون في الضفة الغربيّة وغزة أنفسهم بسحق العراق للكويتيين. حتى إذا كان الكويتيون متعجرفين، كيف يمكن لمظلوم أن يماثل نفسه بالظالم؟ هذا أحد الأدوار التي يمكن أن يؤدّيها المثقّفون والقادة: أن يقولوا إنّ المسألة مسألة مبدأ. فالغزو غزو.

هل ترى أيّة إمكانية الآن لردّ الاعتبار من خلال الانتفاضة الفلسطينيّة الحاليّة؟

أنا متفائل نسبياً بهذا الخصوص. الصعوبات هائلة والمعاناة مريعة، لكنّ هزّة جذريّة حدثت. وإن لم تقتل الناس فستوضح لهم الأولويات. التحالف بين الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة وأموال الخليج لم يكن بالأمر الرائع فعلياً. بناء المستشفيات والمكتبات وروضات الأطفال بمساعدة الجاليات الفلسطينيّة في الخليج ودول الخليج نفسها كان مسألة مهمّة، لكنّ الثمن السياسي كان باهظًا. لقد علّم ذلك جيلاً بأكمله من الفلسطينيين الاعتماد على الطرق السريعة التي يخلقها المال السهل. الآن، أجبِرَ الفلسطينيون على الاعتماد على طاقاتهم ومصادرهم الشخصيّة، لا على الفوائد من الخارج.

يمكن القول إنّ هذه الأزمة أظهرت فشل الحركة الفلسطينيّة في توفير قيادة للقوى الديمقراطيّة في العالم العربي متسببةً بفراغ استطاع صدام حسين التحرُّك لملئه.

سيقول لك الفلسطينيون إنّ مواقف عرفات خلال الحرب أنطلقت من كون الفلسطينيين في الضفة الغربيّة وغزة اتخذوا المواقف ذاتها. أنا لا أتّفق مع ذلك. مهمة القائد هي القيادة. فشل الكثيرون منّا في أداء ذلك الدور. من غير العدل أن نعزو ذلك كليّاً إلى القيادة الفلسطينيّة، إنّه فشل عامّ استمرّ خلال العامين الماضيين، وعائد إلى تخلّي الدول والأنظمة العربيّة عن الانتفاضة.

شعرتُ مراراً أنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة تصرفت بإهمال عندما لم تعلن تفاصيل مباحثاتها مع الولايات المتحدة الأميركيّة في تونس، كي يستطيع الناس أن يروا قلّةَ ما حصلنا عليه مقابل تنازلاتنا التاريخيّة. على الفلسطينيين أن يحرزوا مكاسب سياسيّة من دروس الانتفاضة التي تُعَدُّ مثالاً للديمقراطيّة والتضامن بين الناس. إنّنا الحركة الوطنيّة الوحيدة التي ما زالت موجودةً في العالم العربي والتي تعمل بأساليب ديمقراطيّة وإبداعيّة وغير قسريّة، ذات ترابط وتنسيق، وذات طابع علماني بشكل أساسي.

من الغباء ألا ندرك أنّ الدقّة ليست لمصلحتنا بتاتًا. لكنِّي أعتقد أن أحد الدروس التي تعلَّمناها خلال السنوات العشرين الماضية، وأعتقد أن العديد من الإسرائيليين تعلّموه أيضًا، هو أنّ لا خيار عسكريّاً بيننا. يمكنهم أن يذبحونا، لكنّهم لن يتخلَّصوا من كلّ الفلسطينيين، ولن يطفئوا شعلة الوطنيّة الفلسطينيّة. في المقابل، لا خيار عسكريّاً أمامنا ضد الإسرائيليين. ما لدينا هو رؤيا، طريقة لشملهم في الشرق الأوسط على أساس الاحترام المتبادل لجنسياتنا، وعلى أساس حق العيش ضمن حدود آمنة ومستقرة، وحقّ التعايش بطريقة فيها مصلَحة للشعوب الأخرى.

هذا هو سلاحنا الأساسي، لكنّ معظمنا لا يدرك ذلك. ما زلنا نؤمن بالشعارات البالية وغير المُجديّة حول حركة قوميّة عربيّة مبنيّة على أساس القوّة العسكريّة ودولة الحزب الواحد، وقبل كلّ شيء، عبادة الزعيم العظيم. النضال الفلسطيني ليس في حاجة إلى هذه الأمور التي لم تكن يومًا مركزيّة بالنسبة إليه. بقدر ما نشكِّل جزءاً من العالم العربي، وبقدر ما نتكلّم اللغة العربيّة، ونقرأ الأدب ذاته، ونستخدم الخطاب ذاته، من المهمّ جداً أن يتميّز خطابنا بالقدر ذاته من خطاب الآخرين، وأن نقود الآخرين، لا أن نذوب فيهم، كما فعلنا في السابق.

الحركات الديمقراطيّة في البلدان العربيّة تحتضر حاليًّا بشكل أو بآخر. كيف يمكن بعث الحياة فيها من جديد؟

بشكل عام، هنالك إطاران يمكن العمل عليهما. الأوّل آنيّ، وهذا البرنامج تهيمن عليه الأنظمة الآن. وكما أظهرت أحداث العراق، لا يمكن الإطاحة حتى بأكثرها سوءاً بسهولة. وإن أمكن ذلك تتمّ الاستعاضة عنها بنُسَخٍ مشابهة لها. ولعبة الأنظمة تهيمن عليها الآن الولايات المتحدة وحلفاؤها. بما أنّ القضيّة الفلسطينيّة تحتلّ مركزًا مهمّاً على جدول الأعمال، هنالك أمور عدّة انتهازيّة بعض الشيء يمكن فعلها. عليك أن تلعب تلك اللعبة، بلا أمل أحيانًا.

وهنالك جدول الأعمال الآخر، جدوى «السياسة البطيئة» التي تستمر على مدى طويل، والتي تسمح ببناء الائتلافات. الموقف الشعبي في العالم العربي، لو درسته بتمعُّن، رافض لما يمثّله صدّام، وللنتائج الكارثيّة التي نزلت ببلده وشعبه، ورافض أيضًا للحلّ العسكريّ الأميركيّ.

الائتلاف الضروري هو الائتلاف بين ناشطين من أنحاء مختلفة من العالم العربي في نضالات محلّيّة من أجل الديمقراطيّة، والعدالة الاقتصاديّة، وحقوق المرأة، وحقوق الإنسان ومن مجموعات جامعيّة، كحركة طلاب الجامعة الأردنيّة في منتصف الثمانينات. هنالك لقاءات للمثقفين في بعض المؤسسات العربيّة كمؤسسة الوحدة العربيّة، والمنظمة العربيّة لحقوق الإنسان، وهنالك مجموعات مختلفة للمحامين، وهنالك مجموعات ضمن الجامعات أو الوسط المثقّف تتعاون في مشاريع صغيرة ومجلات مثل «مواقف» أو «فصول» أو «أليف». للمرة الأولى نرى نقاشات جادّة بين القوى العلمانيّة والإسلاميّة.

نحن في أمسّ الحاجة إلى لغة نقديّة وثقافة نقديّة واسعة النطاق، لا إلى شتائم متبادلة ومرادفات بلاغيّة للقتل السياسي. أحد الأهداف هو تقويم حجم القدرة النقديّة في العالم العربي، لا وفقًا لمخططات عظيمة مستوردة من هيغل أو ستالين أو ما هنالك. تعود أسباب بؤس اليسار العربي في كثير من الأحيان إلى استيراده أدوات منهجيّةً أو نماذج استشراقيّة من الخارج فلا تكون لها أيّة علاقة بحياتنا. علينا تطوير نماذج مركّبة أو مهجّنة بإبداع وخيال، كما

فعل عبد اللّه العروي في شمال أفريقيا، أو أنور عبد الملك، أو محمد الجابري. على الأفراد ذوي الآراء المتشابهة أن يمنحوا نقدَ السلطة حيِّزاً أكبر في نقاشاتهم.

نحن في حاجة أيضًا إلى لغة إعجاب مبنيّة لا على التقليديّة الدوغمائيّة أو تبجيل الأفكار القرآنيّة والسلطويّة، بل لغة تتطور من خلال نقد السلطة. علينا أن نكون قادرين على البوح بما نؤمن به في عالمنا وفي حياتنا، لا أن نستخدم النموذج الأصوليّ القائل بأنّنا مع الأسلوب الذي كانت تجري به الأمور في الماضي. نحن في حاجة إلى إحساسٍ مرهف بما يهمّنا.

يؤدِّي هذا المزيج من نقد السلطة وخطاب الاهتمام والمتابعة إلى المسؤوليّة. ويمكنه أن يؤدِّيَ إلى المشاركة، وهي مسألة إشكاليّة جداً في الحياة الفكريّة العربيّة، كما اكتشفت. هنالك في العالم العربي شعور هائل بالريفيّة والعزلة. نحن لسنا طرفًا في النقاش الدائر في العالم، لا في أدبنا ولا في أعمالنا الفكريّة. عجزنا عن المشاركة يقع على عاتقنا بشكل كبير. نحن في مركز الاهتمام العالميّ، لكنّنا دائمًا خارجه، لسنا مشاركين فكرياً في تقرير مستقبلنا نحن، رغم أنّ اللّه يعلم كم هي معروفة احتجاجاتنا وشكاوانا (وكم هي مملّة)!

يعود بنا ذلك إلى دور المثقف ـ العربي وغير العربي ـ هنا في الولايات المتحدة.

بالأمس استمعتُ إلى نقاش حول دروس حرب الخليج. كان سمير الخليل أحد المشاركين فيه. أدهشتني مناشدته الحزينة ـ كي لا أقول البائسة ـ للولايات المتحدة، التي دمّرت منذ قليلٍ بلده عسكرياً، للتوغل أكثر في العراق والإطاحة بصدّام حسين. بالنسبة إليه، القضيّة الوحيدة هي قضيّة ألمه كعراقي. بدا لي ذلك جزءاً من بؤس القصة ككلّ. فهو ذكي ومتحدِّث سلس، لكنّه عاجز عن ربط نفسه بأيّ شيء سوى قضيّة الساعة، من دون أدنى واقعيّة أو نظرة مستقبليّة. اكتشف فجأة أنّ عليه فعل شيء ما، فماذا فعل؟ ناشد الولايات المتحدة التي دمّرت بلده لتأتي وتنقذه! إنه لأمر مدهش.

أحد الأدوار التي يؤدِّيها المثقفون العرب في الغرب هو دور فأر المختبر الشاهد. بما أنّك من العراق، خبِّرنا عن العراق. عندما ينتهي اهتمامنا بالعراق لا نريد أن نسمع صوتك. المُخبر المحلّيّ. هذا دور مرفوض ببساطة. يجب أن نكون في كلّ مكان. علينا ليس فقط أن

نهتمّ بالمشكلات العامّة في العالم العربي، بل يجب أن نكون قادرين على الإدلاء برأينا حول هذا البلد، حيث نقيم ونعمل.

لا يمكنك أن تنقذ شعبك بدفع الباب برجلك وقول كلام مصطنع رنان على طريقة تولستوي. يناشد سمير الخليل الناس ذاتهم المسؤولين عن جزء كبير من مأساة بلده الحالية. لقد تعاونوا مع صدّام والآن يساندونه بعد أن دمّروا البنية التحتيّة. انطلاقًا من هذه المعرفة، ما الذي يمكن أن يحدث؟

كتب نعوم تشومسكي في ١٩٦٧، في ظلّ الحرب الأميركيّة في فيتنام، مقالة بعنوان «مسؤوليّة المثقفين». ما هي المكوّنات الأساسيّة لمقالة كهذه اليوم؟

كي نفعل ذلك علينا حذف كلّ النظريات ما بعد الحداثيّة المنتشرة في كلّ مكان والتي ترطن باصطلاحات يصعب لفظها. فهي أسوأ من لامُجْدية. إنّها عاجزة عن فهم بنية السلطة في هذا البلد وتحليلها، وعاجزة عن فهم جمالية عمل فنّيّ منفرد. إن كنتَ تسميها التفكيكيّة أو مابعد الحداثة أو مابعد البنيويّة أو ما بعد أي شيء كان، كلّها شبيهة بمن يقف على باب المسرح ليعيد التذاكر قائلاً «نحن خارجون من هنا». نريد أن نذهب إلى مصيفنا الخاص، وأن لا يزعجنا أحد.

الالتزام مجدَّدًا بالعمليّة الفكريّة يعني العودة إلى علم تاريخيّ وأدبي وقبل كلّ شيء فكريّ من الطراز القديم مبنيّ على مبدإ أنّ البشر، رجالاً ونساءً، يصنعون تاريخهم بأنفسهم. وكما أن الأشياء تُصنع يمكنها أن تُفكك وأن تُصنع من جديد. ذلك الشعور بالتمكين في مجال الفكر والسياسة والمواطنة هو ما تحتاجه طبقة المثقَّفين اليوم.

ثمة طريقة واحدة فقط لتثبيت الذات: الاندماج بقضية، بحركة سياسيّة. يجب أن يماثل الفرد نفسه ليس بوزير الخارجيّة أو بفيلسوف بارز في عصره، بل بقضايا متعلّقة بالعدالة والمبادئ والحقيقة والقناعة. وهذا لا يحدث في مختبر أو في مكتبة. كحدٍّ أدنى، يعني ذلك بالنسبة إلى المثقف الأميركي أنّ العلاقة بين الولايات المتحدة وبقيّة العالم، والمبنيّة حالياً على الربح والسلطة، عليها أن تتحوَّل إلى علاقة تعايش بين جماعات بشريّة قادرة على صناعة وإعادة صناعة تاريخها وبيئتها معًا. تلك هي الأولويّة الكبرى، ولا شيء بالقدر ذاته من الأهميّة.

لا تستطيع الجامعات أن تصبح مجرَّد منبر للتخصص النرجسي على طريقة موليير. نحن في حاجة إلى تقدير منتجات العقل البشري. لهذا السبب أثارت بعض نواحي الجدل حول «التقاليد الغربيّة العظيمة» استيائي العميق، إذ يوحي ذلك الجدل أنّ المضطهدين في هذا العالم، إذ يرغبون في أن يُسمع صوتهم، وأن يُعترف بعملهم، يرغبون فعلياً في البصق في وجه كلّ شيء آخر. تلك ليست روح المقاومة. نعود هنا إلى عبارة إيميه سيزير، «هنالك مكان للجميع في لقاء النصر».

هنالك قضيتان رئيستان يتمّ طرحهما أخيراً في بعض الجامعات: حرب الخليج وتعدُّديّة الثقافات. لا أرى ترابطًا بينهما.

النماذج المبنيّة على الهيمنة والإكراه قويّة جداً حتى في الجامعات لأنّ فكرة السلطة قويّة جداً، سواءٌ أكانت مستمدَّةً من الدولة الأمة، أم من الدين، أم العرق، أم التقاليد. وهي من القوة بحيث لم يتمّ تحدِّيها إلا قليلاً نسبياً حتى في العلوم والمجالات التي ندرسها نحن. إنّ إدراك كيفيّة تشكيل السلطة هو جزء من العمل الفكريّ. السلطة ليست مُنزلة. إنّها علمانيّة. وإذا استطعت أن تدرك ذلك، فسوف يجري عملك على نحو يصبح معه قادراً على توفير البدائل لنماذج السلطة والإكراه التي تهيمن على جزء كبير من حياتنا الفكريّة، وعلى حياتنا الوطنيّة والسياسيّة، وعلى حياتنا الدوليّة قبل كلّ شيء.

حوار مع باربرا هارلو

«Middle East Report»،

واشنطن، ١٩٩١

- ٢٢ -

ما يعرفه الناس في الولايات المتحدة عن الإسلام هو «كليشيه» غبيّ

عُرف إدوارد سعيد باهتمامه الملتزم بالشاعر الأوردي (الباكستاني) فايز أحمد فايز. يعدّ إدوارد سعيد هذا الشاعر مثالاً بارزاً للمثقّف ما بعد الكولونيالي، وكثيراً ما يذكره، إلى جانب الكاتب والمثقّف الكيني العظيم نغوغي وا ثيونغو، ليفسِّر لغير العارفين طبيعةَ النشاط الأدبي والثقافي في دول العالم الثالث. في الحقيقة، في وصف إدوارد سعيد له، يكاد يصبح فايز رمزاً؛ ويتضح ذلك في مقالة نشرها الكاتب الفلسطيني عام ١٩٨٤ في مجلة «هاربر» النيويوركيّة، وأصبحت المقالة مرجعًا، كثيراً ما تؤخذ منها الاقتباسات:

«أن ترى الشاعر في المنفى - خلافًا لقراءة شعر المنفى - يعني أن ترى تناقضات المنفى مجسّدةً ومطبّقةً. قبل عدة أعوام، قضيت بعض الوقت مع فايز أحمد فايز، أعظم الشعراء الأورديين المعاصرين. نفاه نظام ضياء الحق العسكري من وطنه باكستان، فرحّبت به بيروت المدمّرة. أعزّ أصدقائه كانوا فلسطينيين، لكنّي شعرتُ أنّه رغم الألفة بينهم، كان ينقصهم شيء ما - اللغة المشتركة، التقاليد الشعريّة المشتركة، التاريخ المشترك. مرة واحدة فقط، عندما جاء المنفيّ الباكستاني إقبال أحمد إلى بيروت، بدا وكأنّ فايز تغلّب على شعور الغربة المرسوم دائمًا

على وجهه. جلسنا نحن الثلاثة ذات ليلة في مطعم معتم وتلا لنا فايز الشعر. بعد برهة، توقّف فايز وإقبال عن ترجمة الأشعار لي، لكنّي لم أهتمّ لذلك. فما رأيته أمامي لم يكن يستدعي الترجمة. عودةٌ حقيقيّة إلى الوطن مفعمةٌ بالتحدّي والفقدان، كأنّها تقول بابتهاج لضياء الحق، «نحن هنا». لكن، بالطبع، ضياء الحقّ كان الوحيد الموجود في الوطن».

رأت صحيفة «هيرالد» أنّه من المجدي البدء بالحوار ببضعة تأمّلات أخرى حول مغزى فايز قبل أن نسأل البروفيسور سعيد عن أهميّة أن يكون إدوارد.

***

تقول إنّ «ضياء الحق هو الذي كان في الوطن». لكن، إذا كان الأمر كذلك، ونحن نعلم أنّه كان كذلك فعلاً، فما الذي استفاده فايز؟ وإذا كنّا سنناصر في دول كباكستان النموذج «الفايزي» للمثقّف ما بعد الكولونيالي، فما الذي سنربحه، وما الذي سنخسره في النهاية؟ قل لنا لماذا ربما يحتاج العالَم إلى فايز آخر. لماذا علينا الوقوف أمام أمثال ضياء الحقّ في العالم وننشد في وجوههم: «نحن هنا»؟

أولاً، هنالك أمران. نُشرت المقالة عام ١٩٨٤، لكنّ لقائي مع فايز كان عام ١٩٧٩ أو ١٩٨٠. يضاف إلى ذلك أنّي علمتُ أن فايز عاد إلى باكستان لاحقًا، رغم أنّي لم أكن أعرف ذلك في حينه، ولم يكن في وسعي أن أفعل. فهو، في الحقيقة، توفي هناك.

إذًا، لا أعلم بالضبط الأسباب التي دفعته على مغادرة باكستان عام ١٩٧٩ (تقريبًا)، لكنّي أفترض أنّه فعل ذلك خوفًا على حرّيته. ربّما كان سيُسجن أو سيُسْكَت بطرق أخرى. كان، كما أذكر، محرّر الـ «لوتس»، وهي مجلة الكتّاب الأفرو-آسيويين؛ وكان، وفقًا لمعلوماتي، تحت مسؤوليّة الفلسطينيين. كان الشاعر الفلسطينيّ معين بسيسو، وقد توفّي أيضًا، يعمل في المجلة، وكان يدرك مكانة فايز، وما إلى ذلك. وبما أنّ تلك الفترة كانت فترة اللاقانون في تاريخ بيروت، أعتقد أنّه (أي بسيسو) استطاع توفير حماية فلسطينيّة لفايز لضمان أمنه وراحته.

ما قلتُه في تلك المقالة، وهي النقطة التي أحاول التوصُّل إليها هنا، هو أنّه رغم كلّ شيء، ليس المنفى بالأمر السيّئ إلى هذا الحدّ. أعتقد أنّه في حالة الكاتب أو المثقّف (مثل

فايز)، قد يكون ضرورياً أحياناً أن تغادر مكانك لتجد مكاناً آخر من أجل متابعة العمل. عندما التقينا، لم أكن أعلم أنّ فايز سيعود، وما فعلتُه هو المقارنة بين وضعه ووضعي أنا. غادرتُ فلسطين عام ١٩٤٧، ولم أعد قطّ إلى ذلك الجزء من فلسطين الذي أنا منه والذي أصبح لاحقًا إسرائيل. زرتُ الضفّة الغربيّة عام ١٩٦٦، أي قبل احتلالها بسنة، لكنّي لم أعد إلى هناك أيضًا منذئذٍ. في الحقيقة، عدتُ إلى هناك لاحقًا، في حزيران (يونيو) ١٩٩٢.

وماذا عن عبارة التحدّي المبتهج تجاه ضياء الحقّ، «نحن هنا»، بالمعنى الأوسع لها، خلافًا لمعناها الأضيق الباكستاني المحض؟ ما الذي تقوله تلك العبارة على المستوى العامّ؟

انظر، على المستوى العامّ، بالنسبة إلى الهند وباكستان من جهة، والعرب من جهة أخرى، إنه تاريخ محنة استعماريّة مشتركة، تلاه الاستقلال والسيادة. وعلى الأقل في حالتنا، أقصد العرب، صحيح أنّ هنالك ما يزيد عن عشرين دولةً عربيّة مستقلّة، إلاّ أنّ العالم العربي، بحكّامه وأنظمته وملوكه ورؤسائه، عبارة عن كارثة. لديك أنظمة، جميعها، باستثناء عدد قليل منها، غير شعبيّة بتاتًا. لديك انبعاث للشعور السياسي الديني الإسلامي. لديك هجرةٌ أدمغة واسعة النطاق؛ أناس كثيرون يغادرون. والأهمّ من ذلك كلّه، من وجهة نظري، لديك طبقة ثقافيّة إمّا صامتة، أو مختبئة، أو في الخارج.

لذلك، في حالات كثيرة كهذه ـ عندما يكون الوضع ميؤوسًا منه ـ من المهمّ أن تلجأ إلى شخصيّة رمزيّة، كشاعرٍ مثلاً أو كاتب أو مثقّف. إلى شخصٍ كفايز أحمد فايز، غير متورِّط، غير فاسد. إلى شخصٍ لا يمكن إسكاته، وأن تقول: «ما يفعله هو (أو هي) كاف بالنسبة إلينا». لكن في الواقع هذا غير كافٍ بالطبع. فنحن نتحدَّث عن حالاتٍ، كثيراً ما تتمّ فيها إعاقة أيّ تغيير سياسي. لم يحدث أي تغيير سياسي بتاتًا.

أنت أيضًا كاتب منفيّ من بلده. هل يختلف وضعك جوهريًّا عن وضع فايز أو، مثلاً، نغوغي وا ثيونغو، الكاتب الكيني الذي تأتي على ذكره أحيانًا؟ أَوَكَوْنُك تقيم في أميركا يجعل وضعك مختلفًا جدًّا؟ وأنا أطرح عليك هذا السؤال لأنّك في إحدى مقالاتك في «العالم والنص والناقد» تذكر إريك أورباخ، المثقّف اليهودي المتعلّم في الغرب والذي ألّف «المحاكاة» (Mimesis). تذكر أنّه نُفي من قبل النازيين وأنّه ألّف كتابه في اسطنبول، وهو

مكان غريب لتأليف كتاب غربي بهذه الأهميّة، فالمدينة كانت آنذاك لا تزال تمثّل للغرب الخطر العثماني. ثم تمضي في مقالتك لتبحث في وضع أورباخ بشكل أكثر تفصيلاً. لكن يبدو للقارئ وكأنّك تتحدّث عن نفسك. فأنتما، في النهاية «في الهوا سوا»، هو في اسطنبول وأنت فلسطيني يعمل في الولايات المتحدة. أهذا صحيح؟

حسنًا، هنالك، بالطبع، نظائر عديدة، لكنّي لا أريد أن أوحي بأنّ حياتي بالغة الصعوبة. نظرًا إلى سلسلة من الظروف المؤاتية، أعمل في مجال يسمح لي بتدريس الأدب والحفاظ على منصب كبروفيسور، لأنعمَ برفاهية متناهية وحياة سهلة جداً. أعني، إنّها وظيفة رائعة. إنّها الوظيفةُ الأفضل في العالم. فمن هذه الناحية، لا يمكنني أن أشكو. لكن، لا يسعني إلاّ أن أقول إنّ لا شكّ بتاتًا في أنّي أعيش في جوٍّ غريب عنّي. فرغم كلّ ما قيل، تبقى علاقتي بالثقافة والبيئة هناك خصوصيّةً. يراقبني الناس باستمرار بانتظار أن أقول شيئًا ما كي يردُّوا عليه.

لا يُقبل أي شيء مما أقوله بسهولة. ولا يخفى أنّي أتيتُ من منطقة أخرى من العالم لا يعرف معظم الناس هنا عنها شيئًا: أي العالم العربي، العالم الإسلامي. لا يعرفون شيئًا عنه البتّة. ما يعرفونه، وهو ما حاولتُ إيضاحه في «الاستشراق»، مخفّفٌ جداً، وعبارة عن مجموعة من «الكليشيهات» الغبيّة: هذا عنيف، ذاك طاغية... ثم إذا سألتهم، «هل تستطيعون أن تسمُّوا كاتبًا عربيّاً؟»، تجدهم غير قادرين على تسمية أحد. تحصل على «لا شيء». تجدهم مشدوهين. إذًا، الوضع صعب.

وصفتَ ذات مرة مناسبةً ما، قبل أن يحوز نجيب محفوظ على جائزة نوبل، حيث طلب منك ناشر أميركي لائحةً بأسماء كتّاب... هل يمكنك أن تروي لقرّائنا تلك القصة؟

سأقول لك ما حدث بالضبط. اتصل بي الناشر عام ١٩٨٠ أو ١٩٨١ وطلب منّي لائحة بأسماء كتّاب العالم الثالث، لأنّه كان ينوي أن يبدأ بنشر سلسلة جديدة، فوضعتُ نجيب محفوظ على قمة القائمة. بعد مرور بضعة شهور، التقيتُ بالناشر فسألته، «حسنًا، مَن اخترت؟» فقال لي إنّ محفوظ لم يكن من بين الذين اختارهم. سألته عن السبب، فنجيب محفوظ، في النهاية، أعظم كاتب عربي، إضافةً إلى كونه شخصيّة عالمية. لماذا استثناه؟

فقال: «حسنًا، كما تعلم، اللغة العربيّة لغة مثيرة للجدل». اللغة مثيرة للجدل! ما هذا الكلام؟!

سأعطيك مثالاً آخر. ثمة دراسات كثيرة في الجامعات الأميركيّة ـ في كلّيات الآداب المختلفة ـ متعلّقة بالعصور الوسطى: اللغة الإنكليزيّة القروسطيّة، اللغة الفرنسيّة القروسطيّة، إلخ. ومن المتعارف عليه أنّ مصطلح «قروسطي» يشمل العصور الوسطى بأكملها. لكن، رغم ذلك، لا يأتي أي من مناهج الدراسة القروسطيّة، على ما أذكر، على ذكر الحضارة الأندلسيّة الإسلاميّة التي تزامنت تمامًا مع دانتي و شوسر و توما الأكويني إلخ. إلخ. وكانت على مستوًى أعلى بكثير، سواء أفي العلوم أم الأدب أم علم اللاهوت أم الطب. يتجاهلونها تمامًا! إذًا، إذا كنتَ من تلك المنطقة (العالم العربي والعالم الإسلامي)، لكنّك تعيش ضمن هذه الثقافة، فعليك أن تدفع ثمن هذه «الهفوة»، فلنسمّها كذلك.

لكنّ أعمالك، من جهةٍ أخرى، واسعة الانتشار في الغرب ومطلوبة جدًّا في العالم الثالث على حدٍّ سواء. أحدثتَ بـ«الإستشراق» تأثيرًا جمًّا وعميقًا وآسرًا في جيل بأكمله. تمّت ترجمته إلى سبع عشرة أو ثماني عشرة لغة، وهو يمثّل، بالنسبة إلى الكثيرين منّا، بيانًا أو حالةً فكريّةً إن صحّ التعبير. أخبرنا، هل كان لديك الوقت، بعد كلّ هذه السنوات من صدوره عام ١٩٧٨، للجلوس وتفحُّص التغيّرات في الإدراك التي أحدثها الكتاب؟

حسنًا، أجل، أعتقد أنّه أحدث تغيُّرًا في الإدراك. في الغرب، على سبيل المثال، أثّر في الناس في مجالات معيَّنة، كعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ والدراسات الثقافيّة والحركة النسويّة، فأصبحوا يفكّرون في قضايا العلاقات السلطويّة بين الثقافات والشعوب، حيث الهيمنة تشمل القدرة على الخلق والتمثيل، على السيطرة والتأثير. بتعبير أدقّ، يثبت الكتاب الصلة بين إنتاج المعرفة والسلطة. وكونه عملاً تاريخياً بالتحديد، ينظر إلى كلّ ذلك من منظور عصر الإمبراطوريات.

لكن، ما أزعجني في الكتاب، من منطلق تأثيره في العالم الإسلامي، هو أنّه عُدَّ مدافعًا عن الإسلام، بينما لم يكن كذلك بتاتًا. ليس لديّ ما أقوله عن الإسلام؛ أنا أتحدَّث عن صورة الإسلام، لا عن الإسلام نفسه. ربّما إذا كتب أحدٌ ما كتابًا حول صورة الغرب في

عيون العالم الإسلامي، قد يصل إلى الصورة المشوَّهة ذاتها. لكن، دعني أوضح موقفي: الصورة المشوَّهة ليست ما يثير اهتمامي، لأنّ التشويه يحدث باستمرار، بل ما يهمّني هو تسهيل عمليّة فهْم كيف يحدث ذلك وما يمكن فعله لتحسين الصورة. إذًا، هذه نقطة.

النقطة الأخرى هي أنّه منذ صدور «الاستشراق» عام ١٩٧٨، بتُّ شخصيّاً أنظر إلى مسألة الاستشراق في سياق أوسع. ابتداءً من ١٩٨٤ـ١٩٨٥، باشرتُ العمل على كتاب آخر، وقد انتهيتُ منه تقريبًا ومن المفترض أن يصدر في نهاية العام الحاليّ، وهو جزء ثان لـ «الاستشراق» نوعًا ما، لكنّه يبحث في الموضوع على صعيد عالمي. بتعبير آخر، أحاول أن أتطرَّق فيه إلى أفريقيا، أن أتطرَّق إلى الشرق الأوسط، إلى الهند وباكستان، وأحاول أن أكتشف دور الثقافة في تكوين الإمبرياليّة في الغرب. في منتصف الكتاب أتطرَّق إلى دور الثقافة في عمليّة دحر الاستعمار ومقاومة الامبرياليّة ـ أي، الدور الذي أدّته الثقافة في مقاومة الإمبراطوريات في الهند، وباكستان الحالية، وأفريقيا، ومنطقة بحر الكاريبي، وما إلى ذلك. ومن ثم، أتطرَّق في الفصل الأخير إلى دور الولايات المتحدة بعد انهيار الإمبراطوريات التقليديّة في الحرب العالميّة الثانية ـ بما أنّ الولايات المتحدة تؤدِّي دوراً مميَّزاً بصفتها القوة الإمبراطوريّة الوحيدة المتبقيّة ـ ومدى تأثير دورها هذا في المعرفة وإنتاج المعرفة. ينبع كلّ ذلك فعليّاً من عملي في مجال الاستشراق. حاولتُ أن أوسِّعه وأطوِّره ليس فقط بدراسة الجوانب العدوانيّة للإمبراطوريّة، بل بدراسة موجة مقاومة الإمبراطوريّة التي استطعنا أنت وأنا أن نركبها. ففي نهاية المطاف، الإمبراطوريات انهارت. نالت الهند استقلالها عام ١٩٤٧. إذًا، حصل شيء ما، وهو ما أدرسه في كتابي هذا.

فلنعُدْ إلى الاستشراق. قل لنا، هل كانت هناك سلسلة أحداث في حياتك أدّت بك إلى كتابة «الاستشراق»؟

حسنًا، هنالك بذور عدّة. منها ما كان أثناء نشأتي بعدما غادرنا فلسطين للإقامة في مصر. رغم أنّ وضع أسرتي كان ميسوراً جداً، وأنّي ذهبتُ إلى مدارس كولونياليّة في كلٍّ من فلسطين ومصر، أدركتُ أنّه مهما يكن نسَبي أو مستواي التعليمي أو اللغوي، فسأبقى حقيراً بالنسبة إلى الإنكليزي الحاكم ـ فمصر كانت لا تزال مستعمرةً في ١٩٤٨ـ١٩٤٩. أدركتُ ذلك بسبب حادثةٍ لن أنساها أبدًا. كنت في حوالى العاشرة من عمري آنذاك، وكنت عائدًا

إلى البيت عبر حقول نادي «الجزيرة» الرياضي الكولونيالي الرائع، والذي كانت أسرتي عضواً فيه. كان فعلياً نادياً للإنكليز، لكنّهم سمحوا لبعض المحليين بالانتماء له. كنت عائداً إلى البيت، إذاً، فبيتنا كان قريباً من النادي. ورأيتُ رجلاً يتجه نحوي على دراجة، وكان سكرتير النادي، رجلٌ إنكليزي يدعى مستر بيلي. أوقفني وقال: «يا صبيّ، ماذا تفعل هنا؟» فأجبته: «أنا عائد إلى البيت». فقال: «ألا تعلم أنّه ممنوع عليك أن تكون هنا؟» فقلت: «لا، إنّه مسموح لي، لأنّ أسرتي من الأعضاء». فقال: «يا صبيّ، ليس مسموحًا لك أن تكون هنا. فأنت ولد عربي. اخرج!» والمهزلة في ذلك (وبالمناسبة، لقد خرجتُ فعلاً: فقد كنتُ خائفًا) هو أنّ ابن مستر بيلي كان زميلي في الصفّ. كانت تلك تجارب تكوينيّة تجعلك تدرك أن العرق، في المفهوم الاستعماري، هو العامل الحاسم ـ بغضّ النظر عن كل الأمور الأخرى.

بذرة أخرى كانت عام ١٩٦٧، عندما كنت بروفيسوراً في [جامعة] كولومبيا. لم يكن لي أيّ نشاط سياسي بتاتًا. كنتُ أدرس وأدرِّس الأدب الأوروبي. ثم اندلعت الحرب وأدركتُ مدى الحقد الثقافي تجاه العرب والعالم العربي والانحياز ضدّهم، فأدّى ذلك إلى تسييسي. كوني عربيّاً، تماهيتُ مع الخسارات العربيّة، وأدركتُ إلى أي مدًى كانت الهزيمة نابعةً من حقيقة أنّه كان يُنظر إلينا على أنّنا شعب دونيّ. بدأتُ أحاول أن أفهم من أين أتت صورتنا تلك لديهم.

النقطة الأخيرة التي أودّ طرحها بخصوص «الاستشراق» هي أنّي ما كنتُ لأكتب ذلك الكتاب، في رأيي، لولا احتسابي سياسيّاً على قضيّة نضال. قضية النضال الوطني الفلسطيني، والقومي العربي، مهمّة جداً لذلك الكتاب. لم يُكتب «الاستشراق» ليكون سرداً تجريديّاً لعمليّة تاريخيّة، بل ليكون تحرُّرًا من الصوَر النمطية ومن الهيمنة على ناسي، سواء أعربًا كانوا أم مسلمين أم فلسطينيين.

من الجيِّد أنّك ذكرتَ ذلك، إذ إنّنا، على أيّة حال، كنّا على وشك أن نتطرَّق إلى موضوع فلسطين. أنهيتَ كتاب «مسألة فلسطين» بالقول: «يجب ألاّ ننسى أن أرضَ فلسطين مُشبعة بالدماء والعنف، وفي الحقيقة، يجب علينا أن نتوقّع في المدى القريب اضطراباتٍ كبيرةً وهدرًا بشعًا للإنسان. مع الأسف، ستجدّد القضيّة الفلسطينيّة نفسَها بأشكالها

المعروفة مسبقًا. وكذلك الأمر مع سكّان فلسطين ـ عربًا ويهودًا ـ المرتبطين حتمًا بالماضي نفسه والمستقبل نفسه. التقاؤهما لم يتمّ بعد على مستوى مهمّ. لكنّه سيتمّ، في رأيي، وسيكون في مصلحتهما على حدٍّ سواء». الآن، ومع المفاوضات المباشرة (والتي ستنتهي جولتها الثالثة قبل صدور هذه المادّة) هل تعتقد أنّ الالتقاء، إن صحّ التعبير، قد حدث؟

نعم، أعتقد أنّه بدأ مع بداية الانتفاضة في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٧، وما زال مستمراً. كان على الإسرائيليين مواجهة حقيقة «الأمّة» الفلسطينيّة. أقصد الأفراد المشاغبين أو رماة الحجارة. أنا أتحدَّث عن «الأمّة». للمرة الأولى في التاريخ، يتعامل الإسرائيليون مع جميع السكان الذين يشكّلون «أمّة»، إذ إنّ جميع سكان الأراضي المحتلّة مرتبطون بأناسٍ مثلي، يعيشون في المنفى. يعيش أكثر من نصف الفلسطينيين خارج فلسطين. خمسة وأربعون في المائة يعيشون على أرض فلسطين التاريخيّة، أي في الأراضي المحتلة وفي إسرائيل الحالية، بينما يعيش خمسة وخمسون في المائة في الخارج. أجبر ذلك إسرائيلَ على مواجهة حقيقة «الأمّة» الفلسطينيّة، أولاً من خلال الانتفاضة، ثم من خلال إعلان الاستقلال الفلسطيني عام ١٩٨٨ في الجزائر، ثم من خلال اعتراف الفلسطينيين بإسرائيل، والآن من خلال هذه المفاوضات. إنّها آتية. ببطء شديد جداً. لكن لا شكّ لديّ بتاتًا في أنّه في نهاية هذه العمليّة ستكون هنالك دولة فلسطينيّة مستقلّة.

كما لا شكّ لديَّ، رغم ذلك، في أنّ إسرائيل كدولة ـ ولا أتحدَّث عن الأفراد، بل عن المؤسسة ـ قامت بخطوات صغيرة جداً تجاهنا وحيال ما أنجزناه كشعب. ما زالوا يرفضون الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينيّة. ما زالوا يرفضون الاعتراف بالوطنيّة الفلسطينيّة. لا أعلم إن كنتَ قد لاحظتَ ذلك ـ ومعظم الناس في الغرب لا يدركون ذلك ـ لكنّ شامير ونتنياهو (نائب وزير الخارجيّة الإسرائيليّة) لا يأتيان بتاتًا على ذكر «الفلسطينيين» في أقوالهما، بل يشيران إليهم بـ«العرب الفلسطينيين». يربطونهم بالعالم العربي. لماذا؟ لأنّك إذا دعوتهم «فلسطينيين»، فإنّك تمنحهم هوية منفصلة. لذلك، يقولون «نحن مستعدُّون للحوار مع العرب الفلسطينيين». لا يزال ذلك جزءاً من تركيبتهم السياسيّة؛ أي أنّنا (الفلسطينيين) لسنا شعبًا.

إذًا أنتم غير موجودين؟

حسنًا، نحن موجودون، لكنّهم ينعتوننا بـ «الغرباء» (aliens) الذين يعيشون على أرضِ أو «إريتز» إسرائيل. والمستوطن الليكودي الأكثر صراحةً يشير إلى الفلسطينيين في الضفة الغربيّة وغزة على أنّهم «غرباء» في أرض إسرائيل. إذًا، لم يتّخذوا أيّة خطوة في اتجاه الاعتراف بحقيقتنا كشعب. ينطبق ذلك على معظم اليهود الأميركيين أيضًا. لا أستطيع الحديث عن اليهود في الغرب ككلّ، لكنّ اليهود الأميركيين، باستثناء قلّة منهم، ما زالوا غير قادرين على القبول بوجودنا كشعب. ويكمن أحد أسباب ذلك في أنّ المشروع الذي أدّى إلى تأسيس دولة إسرائيل قام بأكمله على أساس عدم وجودنا. الآن، فجأةً، بعد خمسة وأربعين عامًا، لم يكتشفوا أنّنا موجودون الآن فقط، بل أنّنا كنّا موجودين منذ البداية، وهذه مسألة يصعب عليهم استيعابها.

هل تعتقد أنّ هنالك أيّ إمكانٍ في هذه المرحلة للالتقاء على مستوًى عالٍ من دون مشاركة علنيّة لمنظمة التحرير وياسر عرفات (أقصد خلال العامين المقبلين مثلاً)؟

لا. وفي الحقيقة، [الالتقاء] يجري حاليّاً، وبمشاركة م. ت. ف. بكلمات أخرى، هنالك وهمٌ ضخم، بسبب الموقف الأميركي والإسرائيلي المضحك والصبياني بشكلٍ أساسي، بأنّ منظمة التحرير ستتبخّر إذا ما استثنَوْا وجودها الفعلي [في المفاوضات]. الوفدُ الذي ذهب إلى مدريد وواشنطن اختارته منظمة التحرير الفلسطينيّة. كلّ ما يقولونه أو يفعلونه تتمّ الموافقة عليه من قبل م. ت. ف. يتلقّى أعضاء الوفد التعليمات من م. ت. ف. الكثيرون منهم (الأعضاء) مؤيدون لتنظيمات ضمن م. ت. ف. وجميعهم يعترفون بالسلطة العليا لمنظمة التحرير الفلسطينيّة على أنّها المنظمة الوطنيّة التي تمثّل هويةَ الفلسطينيين كشعب. إذًا، أعتقد أنّ أسلوب الـ «نحن لا نريد الحديث مع م. ت. ف» ليس سوى انعكاسٍ لصبيانيّة الأميركيين والإسرائيليين. يقولون: «حسنًا، كما تعلمون، نحن لا نتعامل معها». لكنّهم، من جهة أخرى، يتعاملون معها، لكن بطرق التفافيّة. إنّهم رهائن أيديولوجياتهم السخيفة القائلة بأنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة ليست سوى منظمة إرهابيّة. إذا كنتَ تصدِّق هذا النوع من الكذب فلا يمكنك فعليّاً التعامل مع الواقع. لهذا السّبب أنا فخورٌ بالفلسطينيين، فهم قادرون على التعامل مع الإسرائيليين كما هم. نحن لسنا في حاجة إلى وهم أيديولوجي.

يمكننا القول: «نحن نتعامل مع إسرائيل». نحن لا نتعامل مع «الكيان الصهيوني». وهذه حقيقة، نحن مَن يريد التعامل مع الحكومة الإسرائيليّة؛ بينما هم الذين يجدون صعوبةً في الجلوس معنا. رفضوا في جولة المفاوضات الأخيرة هذه في واشنطن أن يجلسوا في الغرفة ذاتها مع الفلسطينيين. قالوا: «نحن لا نعترف بكم؛ يجب أن نجلس مع الأردنيّين فقط». وهذه مماطلة منهم. فأنا أعتقد أنّهم في صميم قلوبهم يعلمون أنّ ذلك سيحدث لا محالة. سيكون عليهم التعامل معنا. السؤال الحقيقي الآن، بالطبع، هو إلى متى، وإلى أيّ مدًى ستجاريهم أميركا في وهمهم بعدم التعامل معنا.

كانت هنالك بعض الانتقادات لهذه الإدارة بالتحديد، إدارة جورج بوش [الأب]، حول قرارها تأييد قرار الأمم المتحدة في الشهر الحاليّ القاضي بإدانة ترحيل إسرائيل للفلسطينيين. ما شعورك تجاه ذلك؟

أنا لا آخذ على محمل الجدّ التغييرات التي طرأت على سياسات هذا البلد في ظل إدارة بوش ـ بيكر. أعتقد أنّه من المهمّ جداً ألاّ ننسى أنّ هذه أول إدارة أميركيّة حاولت تدمير دولة عربيّة رئيسيّة، ونجحت جزئيّاً. هذه إدارة تستخدم الأمم المتحدة لتنتهك سيادة العراق، وهو إحدى أبرز دولتين عربيتين. إنّها إدارة لم تمنح الوطنيّة الفلسطينيّة شيئًا على الإطلاق باستثناء تحسينات تجميليّة لصورتها بعد انتهاء حرب الخليج. إنّها في حاجة إلى «انتصار السلام» لتعوِّض عمّا لم تتمكن من تحقيقه في العراق، ألا وهو إسقاط نظام صدّام. إنّه طاغية، أقول ذلك، وما فعله في الكويت كان خطأً فادحًا، لكنّ الأميركيين لم يحلّوا مشاكل المنطقة. تسببوا بتصدّعات بين الدول العربيّة. تسببوا بكمٍّ هائل من المعاناة الإنسانيّة والهدر والموت والعنف. ما يفعلونه الآن من خلال ما يسمُّونه «عمليّة السلام»، وأكرِّر ذلك، هو مجرّد محاولة تجميليّة لإعادة البهاء لصورة جورج بوش كصانع سلام، وللتعبير، في الوقت ذاته، عن نوع من التوبيخ لإسرائيل على سلوكها.

لكنّ التوبيخ ليس كافيًا. إسرائيل تواصل مصادرة الأراضي والاستيطان. إسرائيل تواصل الترحيل. إسرائيل تواصل القتل. إسرائيل تواصل الاعتقال. إسرائيل تواصل فرض حظر التجوُّل أربعًا وعشرين ساعةً يوميّاً. والولايات المتحدة لم تحجز سنتًا واحدًا من المليارات الخمسة التي تقدّمها سنويّاً كمساعدات لإسرائيل. هذا منافٍ للقانون في هذا البلد. ينصّ

القانون [الأميركي] على أنّ الانتهاكات الكبيرة لحقوق الإنسان في الدول التي تحصل على مساعدات أميركيّة تستدعي تقليص تلك المساعدات لتلك الدول. لكنّ ذلك لم يحدث أبدًا.

لذلك، لستُ من الذين يعدّون التغيُّرات الأخيرة في السياسة الأميركيّة إنجازًا تاريخيّاً. ما زالوا ينتزعون من الفلسطينيين تنازلات لا يجرؤون على طلبها من الإسرائيليين. سأعطيك مثالاً بسيطًا. الشخصيتان الفلسطينيتان اللتان تفاوضتا مع بيكر فترة ستة شهور، من آذار (مارس) حتى بداية آب (أغسطس)، هما حنان عشراوي وفيصل الحسيني. وفي مدريد أثنى عليهما بيكر علنًا كمفاوضَين. الآن، لم يُسمح لأي منهما المشاركة في عضويّة الوفد. لم يُسمح لأي منهما بالحضور إلى «قصر السلام» في مدريد، لأنّ إسرائيل قالت إنّها لا تستطيع قبولهما لأنّهما ذَوا علاقة بمنظمة التحرير الفلسطينيّة، ولأنّهما قائدان حقيقيّان. السبب الرسمي الذي أعطوه هو أنّهما من القدس الشرقيّة. وقبلت أميركا بهذه الشروط؛ فما الذي نتحدَّث عنه إذًا؟ إنّنا نتحدّث عن إدارة خائفة أكثر من اللازم، متمسكة أكثر من اللازم بالماضي، خانعة أكثر من اللازم للمملكة السعودية من جهة وللّوبي الإسرائيلي من جهة أخرى، فلا تأخذ أيّة خطوات شُجاعة تجاه السلام.

أصحيح أنّ شامير أعترض ذات مرّة على لقاء جورج شولتز بك؟

ليس ذلك فقط، بل لم يسمح لي بدخول البلد. في ربيع ١٩٨٨ كنتُ أريد الذهاب إلى هناك مع عائلتي، لكنّه لم يسمح بذلك. أنا مواطن أميركي، لكنّه منعني بوضوح من دخول البلد. نحن أمام وضع مقرف فعلاً هنا. عودةً إلى موضوعنا، لا أرى أنّ تصويت الولايات المتحدة في الأمم المتحدة لمصلحة قرار يدين انتهاكًا صارخًا لمعاهدة جنيف يُعدّ مهمّاً إلى هذا الحدّ. أولاً، مَن سيفرض القرار؟ يدهشني أنّ العرب يقبلون به سببًا لاستئناف المفاوضات. لم نحصل منه على شيء. إنّها مجرّد إدانة. وماذا في ذلك! صدر حتى الآن أربعة وستون قرارًا عن مجلس الأمن بإدانة إسرائيل بسبب انتهاك أو آخر لحقوق الفلسطينيين. لم يتمّ تنفيذ أي منها، والسبب في عدم تنفيذها هو الولايات المتّحدة.

بمناسبة الحديث عن القرارات الدوليّة، أجريتَ حوارًا في إحدى المرات مع سلمان رشدي، حيث وصفتَ الصهيونيّة بأنّها محكّ تقويم السياسة المعاصرة في أميركا. قلتَ إنّ

أناسًا كثيرين مستعدّون برحابة صدر لمهاجمة نظام التمييز العنصري [في جنوب إفريقيا] أو الحديث عن التدخّل الأميركي في أميركا الوسطى، لكنّهم غير مستعدّين «للحديث عن الصهيونيّة وما فعلته بالفلسطينيين». قلتَ إنّه إذا تفوَّهتَ هنا، في الولايات المتحدة، ببنت شفة عن الصهيونيّة يُنظر إليك على أنّك «من أتباع معاداة السامية التقليديّة الأوروبيّة أو الغربيّة». لذلك، أصبح من الضروري حقًّا التركيز على تاريخ الصهيونيّة المحدّد ونطاقها عند مناقشة ما تمثّله بالنسبة إلى الفلسطيني.

الجزء المهمّ في هذه الجملة هو «بالنسبة إلى الفلسطيني». فالصهيونيّة، بالنسبة إلى اليهودي، أمرٌ رائع. يقولون إنّها حركتهم التحرُّريّة. يقولون إنّها منحتهم السيادة. أصبح لديهم وطن أخيرًا. أقاموا مؤسسات لم تكن موجودة لديهم سابقًا، إلخ. إلخ. القائمة طويلة جدًّا. لذلك، أنا لا أتحدَّث عن ذلك. ذلك أمرٌ جيّد. إنّه رائع. أمّا الفلسطينيون، فقد كانوا ضحايا الصهيونيّة.

لكن، كيف سيتأثّر المشروع نفسه، إعلام العالم بهذا الموقف، بنقض الأمم المتحدة لقرارها السابق حول كون الصهيونيّة حركة عنصريّة؟

حسنًا، انظر، لم أكن سعيدًا أبدًا في السابق بذلك القرار. أن تقول إنّ الصهيونيّة شكل من أشكال العنصريّة يعني أنّك لا تدرك بما فيه الكفاية ما فعلته الصهيونيّة بالنسبة إلى اليهود ولا تستشعره؛ بالنسبة إلى اليهود من جهة وإلى الفلسطينيين من جهة أخرى. أتطرَّق إلى ذلك في «مسألة فلسطين». بالنسبة إليّ، الصهيونيّة هي الصهيونيّة. ليس عليّ مساواتها بأيّ شيء آخر.

أمّا اليوم، فالصهيونيّة تعني، بالنسبة إلى الفلسطينيين: أولاً، تدمير مجتمعهم؛ ثانيًا، طرد شعبهم؛ ثالثًا، وهو الأهمّ، الاضطهاد المستمرّ للفلسطينيين كشعب. دعني أعطك مثالاً: إسرائيل هي الدولة الوحيدة في العالم التي ليست دولة مواطنيها، بل دولة الشعب اليهودي. إذا كنتَ غير يهودي في تلك الدولة اليهوديّة (وحوالى ثمانمائة ألف فلسطيني هم مواطنون إسرائيليون) فسينعتنوك بـ«غير اليهودي» ويمارسون ضدّك التمييز لمجرّد كونك غير يهودي. يُسمح لليهود بالعودة إلى إسرائيل وفقًا لقانون العودة. أنا ولدتُ هناك، لكنّي لا أستطيع العودة. يستطيع اليهوديّ في إسرائيل أن يشتريَ قطعة أرض أو يستأجرها ويؤجّرها.

أمّا الفلسطينيّ، فلا يستطيع ذلك. وحتى في الأراضي المحتلّة، في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، هنالك تمييز ضد الفلسطينيين غير موجود تجاه اليهود. يستولي المستوطنون في الضفة الغربيّة وغزة على أراضي الفلسطينيين ثم يعيشون عليها.

لكن، رغم كلّ هذه الأمور، يجب عليّ القول إنّ القرار الدولي حول الصهيونيّة ومساواتها بالعنصريّة كان حدثًا مؤسفًا جداً. كان نابعًا جزئيّاً من حماس بداية السبعينات، حيث الحركات الأفرو ـ آسيويّة في أوجها، والاتحاد السوفييتي لا يزال في اللعبة، والحركة الإسلاميّة تستعدّ لدخول السباق. لكنّه لم يكن مدروسًا، وتنقصه الحساسيّة، كما قلتُ منذ قليل. ونتيجةً لذلك، دفعنا كفلسطينيين ثمنًا سياسيّاً باهظًا جداً. أصبح حجر عثرة في طريقنا. لكنّ ذلك أصبح الآن من الماضي.

قلتَ منذ قليل إنّكم ممنوعون من شراء الأرض. من أهمّ القضايا المتعلِّقة بالأرض قضيّة القدس نفسها. عمليّة السلام التي بدأت حديثًا غايةٌ في البطء. عندما تحقِّق هذه العمليّة أهدافها، هل تعتقد أنّه سيبقى أيّ إمكان لغير اليهود للمطالبة بالقدس؟

لا أرى حلاً للقضيّة إذا كانت إسرائيل ستواصل تمسّكها بالقدس. لا أقول إنّي مع تقسيم القدس من جديد. أنا ضدّ. أرى أنّها يجب أن تبقى مدينةً موحَّدة. لكن يجب أن تكون هنالك وسيلة واسعة الخيال كي يستطيع الفلسطينيون أن يروا في القدس، العربيّة أو الشرقيّة على الأقل، عاصمةً لهم. هذا مؤكَّد. فهي تعني الكثير بالنسبة إلى الفلسطينيين. وهي، بالطبع، تعني الكثير جداً للعالم الإسلامي. القدس ليست مجرّد مدينة فلسطينيّة. إنّها أيضًا مدينة ذات مغزًى عميق بالنسبة إلى مليار مسلم. لذلك، يجب التوصُّل إلى حلّ، بحيث لا تواصل إسرائيل طرد الفلسطينيين من القدس. لكن، عليّ أن أكرِّر أنّي لستُ مع تقسيم المدينة من جديد. أعتقد أنّه يجب فعل شيء ما بطريقة واسعة الخيال، بحيث تعبِّر المدينة، وهي مدينة كونيّة، عن آمال وتقاليد الأديان الثلاثة: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

شيء ما على طراز الفاتيكان، مثلاً؟

شيء من هذا القبيل، وليس بالضرورة بتدويلها. لكن، شيء من هذا القبيل، دون تقطيعها إلى أقسام من جديد أو إبقائها موحَّدةً تحت السيطرة الإسرائيليّة.

دعنا نتحدّث الآن عن الترهيب. ونحن نعلم أنّها مسألة حساسة. لأنّك متحدّث معروف جداً باسم القضيّة الفلسطينيّة، أصبحتَ هدفًا لمجموعات مختلفة تتجمهر للاحتجاج كلّما أردتَ تقديم ورقة ما. تهاجَم في الصحافة، وتوزَّع المنشورات التي تقتبس أقوالك خارج نطاقها الأصلي، وما إلى ذلك. ينعتونك بـ«سفير الإرهاب». كلّ هذه الأمور المزعجة حدثت.

حسنًا، كانت هنالك تهديدات بالموت. ما يسعني أن أفعل؟

قل لنا ما هو الأمر الأكثر إزعاجًا في كلّ ذلك؟

حسنًا، الأمر الأكثر إزعاجًا في كلّ ذلك، على ما أعتقد، هو الكذب والظلم: فهم يشنّون حملة شرسة لا من أجل إلحاق الضرر بشعبي فقط، بل ومن أجل تكديس الأكاذيب المشينة ضدّي، بوصفي إرهابيّاً.

ثانيًا، ليس لديَّ مجال حقيقي للرد في أميركا. كثيرون من الذين هاجموني وكتبوا ضدّي بأساليب افترائيّة وتشهيريّة لديهم مجلات بأكملها تحت تصرّفهم. «كومنتري»، على سبيل المثال، وهي مجلّة اللجنة اليهوديّة الأميركيّة، تمنحهم المجال لكتابة ما يريدون. لذلك فإنّ الأمر صعب، وأنتَ تفهم ما أريد قوله. بكلمات أخرى، لا يوجد في هذا البلد منبر منظّم نظير لمنبر أعداء الفلسطينيين.

ثالثًا، أكثر ما يثير الحنق هو أنّ العرب والمسلمين، في هذا البلد وخارجه، لم ينظّموا أنفسهم أبدًا ولم يحاولوا تقديم وجهة نظر ذات مصداقيّة وبديلة لتلك التي يطرحها عنّا ـ لا عنّي بالضرورة، بل عنّا ـ اللوبي اليهودي في هذا البلد. نحن ورثة تقاليد عظيمة وحضارة عظيمة. لدينا أناس كثيرون موهوبون، لكنّنا غير قادرين، بكلّ بساطة غير قادرين، على العمل معًا. يعمل الفلسطينيون ليس فقط في خمسة اتجاهات مختلفة، بل ومتضادة أحيانًا. السوريون يعملون وحدهم. لا نحاول البتّة التعامل بجدّيّة مع أنفسنا كأعضاء أمّة واحدة. ويعود ذلك فعليّاً إلى ما قلتُه سابقًا عن ظروف العالم العربي: إنّه بئر. بئر من الفساد وانعدام الألمعيّة، بئر من الأنظمة الطاغية المريعة والقاتلة. لا وجود للحرّيات الديمقراطيّة. إنّه مكان مريع. لكنّه رغم ذلك، مكان أشعر بالارتباط به؛ أنا من هناك، وعائلتي من هناك، وزوجتي

من هناك. أقصد، لن أتخلّى عنه بتاتًا. ولن أفعل ما يفعله أشخاص أمثال سمير الخليل وفؤاد عجمي - وهم من هذا العالم، لكنّهم يريدون الاستقرار في هذا البلد، في الولايات المتحدة - ولن أصبح مدافعًا عن أعداء العرب. لن ألعب تلك اللعبة.

وصفتَ ذات مرة فؤاد عجمي (أخصائي شؤون الشرق الأوسط في مجلة «نيو ريبابليك» المعادية للفلسطينيين الصادرة في واشنطن) بأنّه «جاسوس النيو ريبابليك المقيم، العربي المعادي للعرب».

صحيح. إنّه عار. ليس فقط بسبب شراسته وكراهيته تجاه شعبه، بل لأنّ ما يقوله تفاهة وجهل. وهو بروفيسور للدراسات شرق الأوسطيّة، بينما لستُ كذلك. تلك وظيفته التي يعيش منها. لكنّه لا يفقه شيئًا عن العالم العربي. لا يهمّه أمره. يتم استغلال ما يكتبه بكلّ بساطة ضدّ العرب من قبل «اللوبي» الصهيوني ومؤسسة [الدولة] في هذا البلد.

سمير الخليل مؤلّف كتاب تحت عنوان «حالة الخوف» الذي يتحدّث عن العراق، وقد حاز [الكتاب] على شعبيّة واسعة النطاق خلال حرب الخليج وبعدها. هل تصنّفه في الخانة ذاتها؟

تقريبًا. ربّما ليس سامّاً. لم ينخرط في الموضوع بما يكفي. من بعض النواحي، إنّه مشوَّشٌ أكثر. على الأقل، الرؤية واضحة تمامًا لدى عجمي. إنّه يعرف ما الذي يريده. فهو يريد مهاجمة العرب. أمّا هذا الرجل، فلا أعلم ما الذي يريده. إنّه مشوَّش التفكير، شديد الاضطراب، قفز فجأة ليجد نفسه مشهوراً بسبب كتاب تافه أصلاً. يهاجم صدّام - نعم. لكنّه ليس إسهامًا تاريخيّاً، وليس إسهامًا علميّاً يساعد على فهم العراق؛ كان مفيداً كجزء من حملة التعبئة في هذا البلد ضدّ صدّام حسين. أدّى خليل ذلك الدور، وقد أدّاه بنجاح، لكنّي لا أستطيع تصوُّره في أيّ دور آخر. ما إن يتلاشى حماس ما بعد الحرب في هذا البلد، حتى يُزاح من الساحة.

تعتقد إذًا أنّه سيختفي؟

نعم، أعتقد ذلك. لم يكتب شيئًا ذا أهميّة فعليّة طويلة الأمد، في رأيي. فهو ليس عالِمًا.

هنالك حديث عن قيادة فلسطينيّة جديدة، وأميركيون كثيرون يطرحون اسم حنان عشراوي، على سبيل المثال، كنوع جديد من القادة. ما أفكارك في هذا الصدد؟

حسنًا، لقد كانت من طلاّبي، كما تعلم. لم تكن طالبة هنا في [جامعة] كولومبيا، بل في جامعة فرجينيا، لكنّهم طلبوا منّي أن أشرف على أطروحتها التي أثارت اهتمامي، فوافقت. كانت ترسل لي، على مدار سنتين أو ثلاث سنوات، فصولاً من أطروحتها، إلى آخره. إنّها امرأة ذكيّة جداً ومثيرة للاهتمام. كما أنّها حازت على اهتمام إعلامي كبير في الآونة الأخيرة.

لكن من المؤسف، في رأيي، أنّه تمّ استخدام ذلك بشكل مؤذ ضدّ عرفات. ما أشير إليه هنا هو الافتراض والاهتمام الذي سألتَ عنه. من ناحية، إذا درستَ الموضوع بصراحة، لا يمكن تصوُّرها من دون عرفات، إذا كنتَ ترى ما أقصد. لكن، كلّ ذلك جزء من عنصريّة الغرب. يعتقدون أنّهم يحبّونها لأنها تجيد الإنكليزيّة، كما كانوا يظنُّون أنّهم يحبّونني لأنّي أجيد الإنكليزيّة. وكأنّ هذا هو كلّ شيء؛ فإذا كنتَ لا تجيد الإنكليزيّة فلستَ من العالم ذاته كسموّهم المجيد.

ما يأتي بنا إلى السؤال الأخير، وأنا أعلم أنّك متحمِّس للإجابة عنه، حول شخص آخر يجيد الإنكليزيّة: سلمان رشدي. صِف لنا بإيجاز موقفك تجاه سلمان رشدي. نسألك ذلك لأنّ عدداً كبيراً من الناس يودُّون معرفة رأي إدوارد سعيد بالتحديد حول مسألة رشدي.

حسنًا، شعوري هو التالي: وهنالك نقطتان أو ثلاثة يجب التحدُّث فيها.

أولاً، أنا مؤمن تمامًا بحرية التعبير التامة. أناضل كفلسطيني ضدّ المحاولات الإسرائيليّة لفرض رقابة على ما يستطيع شعبي أن يكتبه أو يقرأه. جزء كبير من معركتنا من أجل التحرير له علاقة بحريّة الفكر والرأي والتعبير. أنا أؤمن بكلّ منها بالتزام. لذلك، دعني أقل إنّي أؤمن بأنّه لا يجوز أن تكون هنالك رقابة، بغضّ النظر عن سببها. هذا أولاً.

ثانيًا، سلمان رشدي صديق قديم أعرفه منذ حوالى عشر سنوات. التقيتُ به للمرة الأولى في ١٩٨٠ـ ١٩٨١ في لندن. أنا معجب جداً بكتاباته، وخصوصًا بـ«أطفال منتصف الليل» التي أعدّها من أروع روايات القرن العشرين. كما أعجبني «هارون وبحر القصص»،

كتاب القصص القصيرة الذي ألّفه لابنه، والذي كتبتُ نقدًا فيه هنا في الولايات المتحدة. لم يعجبني «العار» (Shame) كما أعجبني «أطفال منتصف الليل». قرأته مرة واحدة فقط، وربما لو قرأته ثانيةً لاستطعتُ التفاعل معه أكثر.

«آيات شيطانيّة»، في رأيي، رواية مثيرة للاهتمام. إنّها كتاب ضخم ومشوَّش وبارع من نواحٍ عدّة، وكُتب ليثير الجدل. أقصد، لن أجلس هنا الليلة وأعطيك رأيي النقدي التحليلي الدقيق لهذا العمل، لكنّه رجل موهوب جداً واستثنائيّ ويؤسفني جداً كلّ ما حصل له. كما أطلب منك بإلحاح ألاّ تدع الرقابة تشطب شيئًا مما أقوله وأن تطبع ما أقوله كما هو، علمًا بأنّك ستكون تحت ضغوط لتحدِّد الكمّ الذي تريد أن تطبعه عنه.

إذًا، كما كنت أقول، يؤسفني أنّ ردَّات الفعل على ما كتبه كانت بالعنف الذي كانت عليه. أنا شخصياً لا أعتقد أنّ من طبيعة الإسلام أو تقاليد الحضارة الإسلاميّة، مثلاً، قمع كتابات شخص خارج على الدين. لذلك، هذه الضجة التي أثيرت حوله مؤسفة جداً، وغير مقبولة بالنسبة إليّ بتاتًا. الآن، يمكنني أن أتفهَّم أنّ مسلمين كثيرين يشعرون بالإهانة بسبب «آيات شيطانيّة»، رغم أنّي متأكّد من أن قلّة فقط قرأت الكتاب فعلاً. وهذا من الأحداث المضحكة حقّاً في التاريخ. كلّ الناس يصرخون بأنّ الكتاب مهين للإسلام، بينما معظمهم، في العالم العربي على الأقل، لا يجيدون قراءة اللغة الإنكليزيّة. والكتاب، في النهاية، مكتوب بالإنكليزيّة. لكنّهم يصدِّقون ما يقوله شيخ ما، يدَّعي كذا وكذا، أو هكذا يقول. هذا هراء. شيءٌ فظيع.

لذلك، تقلقني جداً المسألة ككلّ، وأتمنّى لو كان في استطاعة سلمان رشدي أن يحيا حياة طبيعيّة. رأيته بعدما اضطر إلى الاختفاء، وأثرُ ذلك في نفسه رهيب. هذا ثمن باهظ جداً بالنسبة إلى أيّ إنسان. فقدَ القدرة على العيش حراً. لا يستطيع التحرّك كما يريد. لا يستطيع رؤية ابنه. فشل زواجه الثاني بينما كان مختبئًا. والشعور بالملاحقة والخطر رهيب. لا يجوز أن يحدث ذلك لأحد. عالمنا كبير بما فيه الكفاية ليحتوي أناسًا مثل سلمان رشدي يكتبون بأسلوبهم ويدافعون عمّا يقولونه. لكن، أن يُحكم عليه بالموت، وأن يُحرق كتابه ويُمنع - هذه أمور فظيعة، فظيعة.

بالمناسبة، ستنشر «نيويورك تايمز» يوم الأحد المقبل مادّة، وقد طلبوا من عدد من الناس، بمن فيهم أنا، أن يعطوا آراءهم حول ما إذا كان يجدر عزف فاغنر في إسرائيل أم لا. ما فعلتُه هو أنّي كتبتُ بضعة فقرات أقارن فيها موقف الإسرائيليين من فاغنر بموقف المسلمين من سلمان رشدي. وأنا ضدّ كلا الموقفين. يجب علينا أن نناقش الفن والفكر الذي لا يعجبنا، لا أن نرميه من الشبّاك كما كانوا يفعلون في أيام محاكم التفتيش. ذلك الموقف عبارة عن جريمة نكراء، وأظنّ أنّه سيلحق ضرراً جسيمًا بعالمنا إذا ما سُمح له بالفوز.

حوار مع حسن جافري،

الـ «هيرالد»،

كراتشي، باكستان، ١٩٩٢

ـ ٢٣ ـ

أوروبا وآخَروها : نظرة عربيّة

أجري هذا الحوار في برنامج تلفزيوني في أيرلندا.

إدوارد سعيد

***

هل تعتقد، بصفتك تنظر من الخارج، أنّ هنالك ما يسمّى بالتقاليد الأوروبيّة المتميِّزة؟

لا نقاش في ذلك، لكن يمكن المرء أن يتحدَّث عن تقاليد أوروبيّة بمعنى مجموعة تجارب ودول وأمم وأشكال تراثيّة متطابقة وضعت أوروبا بَصْمتَها عليها. لكن، في الوقت ذاته، لا يجوز فصل ذلك عن العالم خارج إطار أوروبا. ثمة تعبير جيّد له في التجربة الجزائريّة ـ «الأعداء المتتامّون». هنالك تتامّ أيضًا بين أوروبا وآخريها. وهذا تحدٍّ مثير للاهتمام بالنسبة إلى أوروبا، أي عدم تطهيرها من جميع انتساباتها وروابطها الخارجيّة، في محاولة لتحويلها إلى شيء جديد نقيّ.

ماذا يحدث لـ«المثقف الأوروبي» اليوم؟

أدّت فكرة المثقف المحترف الذي يكافأ على خدماته إلى انجذاب مدهش نحو مراكز القوى في الولايات المتحدة وأوروبا، بحيث يعتقد المثقّف أنّه يؤدّي دوراً في السياسة، أو في

بلورة السياسة، وفي تشكيل الرأي العام، وفي صناعة السياسة، وأنّ هذه مكافأته أو هدف ما يفعله. بينما دور المثقّف، في رأيي، هو أن يرتقي بالوعي، وأن يصبح أكثر إدراكًا للتوتُّرات والتعقيدات، وأن يتحمّل مسؤوليّة مجتمعه. هذا دور لا علاقة له بالتخصص. فهو متعلِّق بقضايا تتخطى حدود المجالات المهنيّة المحترفة. نحن نعلم ما هو خطاب الاحتراف. أقصد استخدام اصطلاحات التخصُّص، والحديث مع المطلعين فقط مع الحفاظ على رضوخهم، وتعزيز المواقع الفرديّة في نهاية المطاف. أجد ذلك مثيرًا فعلاً للاشمئزاز. يبدو لي أنّ المجتمع مؤلّف من نوعين من الناس: هنالك من يصون، من يحافظ على الأمور كما هي، وهنالك المثقفون الذين يحفّزون الاختلاف والتغيير.

وأنت ستُدخل مقياسًا أخلاقيًّا لمسؤوليّة المواطن عن إخوانه المواطنين الآخرين؟

نعم، أعتقد أنّ ذلك أمر أساسي.

ماذا لو كان ذلك يعني تلويثًا أو تشويشًا للعوالم، فليكن؟

فليكن، بالضبط. من المهمّ جداً، بالنسبة إليّ، أن يكون لديّ إحساس بالاندماج مع مجتمع وطني ـ فلسطين. ربما يتعلّق ذلك بمصادفة الولادة. فلسطين ليست مجرّد قضيّة نضال وطني، ربما بسبب شموليتها. إنّها متعلّقة بمشكلة ثقافيّة، مشكلة معاداة الساميّة. لقد أصبحنا ورثة معاداة الساميّة الأوروبيّة: نحن ضحايا الضحايا، إن صحّ التعبير. إنّه دور معقَّد. لكن رغم ذلك، عندما يكون للمرء صلة بجماعة قوميّة ـ أو بجماعة ما، لندع جانبًا القوميّة ـ يبقى المرء صادقًا.

لكن هل ترى هنا دورًا اجتماعيًّا وأخلاقيًّا للمثقف، حيث يمكننا من خلال اختراع وإعادة اختراع تقاليدنا أن نفكك ونحلل الأساطير والرموز؟ هنالك حديث كثير الآن عن ولادة أوروبا جديدة. هل تعتقد أنّ هنالك خطراً من أن نشهد ولادة شكل جديد من الإمبرياليّة الثقافيّة؟

احتمال عودة الإمبرياليّة، كالتي نربطها بالإمبرياليّة الأوروبيّة في القرن التاسع عشر، ضئيل في رأيي. وأعتقد أنّ قوة الولايات المتحدة المعتمة وتأثيرها يعيقان ذلك نوعًا ما. يودّ المرء أن يعتقد أنّ أوروبا ـ أو على الأقلّ، هذا ما أعتقده أنا انطلاقًا من وجهة نظر العالم

العربي ـ تقف مقابل الولايات المتحدة، وأنّها توفّر نوعًا من التبادل غير الإمبريالي للثقافات، وأنّ هنالك أخذاً وعطاءً أكثر من السابق. ربما يعود ذلك جزئيّاً إلى الروابط المتوسّطيّة بين بعض البلدان الأوروبيّة وشمال أفريقيا.

لكن، هل نجحت أوروبا في إدراك الآخر الموجود في وسطها: والآخر التقليدي في هذه الحالة هو العالم العربي أو الإسلامي؟

لا، لا أعتقد ذلك. أعتقد أنّ ثمة مشكلة. لنأخذ إيطاليا. ترى إيطاليا نفسها اليوم مثقلة بعبء حوالى مليون مسلم، جميعهم من شمال أفريقيا، معظمهم من ليبيا وتونس، وبعضهم من مصر. لكنّها لا تعترف بذلك، بعكس فرنسا التي تضمّ بدورها مليونَي مسلمٍ أو ثلاثة ملايين، وهذه قضيّة سياسيّة. لكنّي أعتقد أن النقاش والجدل، وإن كان من النوع الحاقد الذي نراه بين «لو بين» وبعض خصومه الأكثر ليبراليّة، أفضل من الصمت الذي نراه في إيطاليا. بالرغم من ذلك، هنالك تواجد سوف يحفّز مزيداً من النقاش والوعي. ومن المثير للاهتمام أنّ هنالك مجموعة من الكتّاب والمفكّرين والمثقفين في العالم العربي جادّة في مسألة الحوار الأوروبي ـ العربي، والتبادل الذي سيحطّم جزءًا من العدائيّة والغطاء المعتاد القائل بـ «العرب ضد الغرب». الوضع مختلف مع الولايات المتحدة، حيث لا يوجد أيّ شيء مماثل. ما زالت الولايات المتحدة تعدّ نفسها في حالة حرب مع العالم العربي، أو الإسلام، أو الأصوليّة، أو شيء من هذا القبيل. فباب القضيّة الثقافيّة لم يُطرق أبدًا فعليّاً.

لكن في ما يخصّ القرارات السياسيّة المحددة، يبدو أنّ أوروبا المتوسطيّة، التي كانت مفتوحة للعالم العربي ثقافيًّا ومن ناحية الهجرة، عجزت عن إيقاف الحرب في ذلك الجزء من العالم.

ليس ذلك فقط، لكنّها شاركت، في حالة بريطانيا، في الحرب باندفاع أكثر مما كان يُرغب فيه. من جهة أخرى، حاول الإيطاليون والفرنسيون في الفترة التي تلت الحرب أن يتوسطوا من أجل حلٍّ سياسي عوضًا عن الحل العسكريّ. نشط الإيطاليون بشكل قوي منذ بداية الحرب من أجل إيجاد حل سياسي على أساس التفاوض، لكن ليس في ما يخصّ الخليج بالطبع، بل في النقطة الحيويّة الأساسيّة، ألا وهي القضيّة الفلسطينيّة. لكنّهم، بالطبع، لم

يتمكّنوا من مواجه الأمريكيين لأسباب عدة، منها كون جهودهم فرديّة. لم يقوموا بها باسم أوروبا. أقصد، اتّخذ المجلس الأوروبي مواقف جيِّدة جداً، لكنّهم لم يعملوا معًا كمجموعة، ومن غير المحتمل أن يفعلوا ذلك إلاّ بعد عام ١٩٩٢، إن فعلوا. وهم متورّطون فردياً. تضغط عليهم الولايات المتحدة، من جهة، ومن جهة أخرى، هم في حاجة إلى النفط من أنظمة عربيّة محافظة وانعزاليّة ترفض تغيير الوضع الراهن. لذلك، وضعهم صعب. أنا أتحدَّث فعلياً عن المستوى الثقافي، حيث يوجد، في اعتقادي، تحرّك أكبر.

تحدَّثتَ كثيرًا عن ظاهرة «الاستشراق»، وهي ظاهرة ثقافيّة تمثّل بالأساس موقفًا نمطيًّا في أوروبا، والغرب عمومًا، تجاه العالم العربي.

تمامًا. إنّها قويّة جداً. ولستَ في حاجة إلى متابعة الصحافة الشوفينيّة. خذ التعليقات التي نقرأها في الـ «تايمز» لـ كونر كروز أوبرايان (إذا أردنا ذكر أسماء) والذي ما زال يصف الأسرة المسلمة بأنّها أسرة منحرفة يسودها سفاح القربى، ويعدّ المسلمين والعرب أناسًا عنيفين وفاسقين. أو خذ كتبًا مثل «الدائرة المغلقة» لديفد برايس جونز، الذي لا يمكن أن يُكتب عن أيّة مجموعة عرقيّة ثقافيّة أخرى في العالم اليوم.

أهذا نوع من العنصريّة؟

العنصريّة بعينها، رُهاب الغرباء، نوع من الخيال الرهابي التضليلي.

ولماذا احتاجت أوروبا إلى كلّ ذلك؟

سأقول لك لماذا. في ما يخص العرب، لطالما شعرت أوروبا بأنّ الإسلام على حافة أبوابها، إن صحّ التعبير. ولا تنس أنّ الإسلام هو الثقافة غير الأوروبيّة الوحيدة التي لم تنهزم كليّاً أبدًا. إنّه متاخم لليهوديّة والمسيحيّة، ويشاطرها الإرث التوحيدي. لذلك، هنالك احتكاك دائم. وخلافًا للوجود البريطاني في الهند، مثلاً، لم تُحلّ هذه المشكلة بعد. رؤية الغرب هذه نابعة بشكل كبير، في رأيي، من موقف معارض للعالم الإسلامي والعربي. أعتقد أنّ جذورها تعود إلى القضايا اللاهوتيّة. اعتبر النبي محمد نفسَه مستمراً في خط النبوّة الذي بدأه إبراهيم وموسى وعيسى، وخاتمًا لها. بينما رأى فيه اللاهوت الجدليّ المعادي للإسلام في القرنين السابع والثامن شخصًا مدَّعيًا، وفيضًا مرعبًا من العالم الذي أنتج

بالتحديد المسيحيّة واليهوديّة. لذلك أعتبرها حالة فريدة من نوعها. يتفاقم الشعور بالسباق الثقافي بما يمكن أن نسميه سباقات عسكريّة واقتصاديّة وسياسيّة. يعمّ كمّ هائل من الجهل، ولا يحقّ للناس ـ ولذلك لا يستطيعون ـ النظر إلى التجربة المحدَّدة بين المسلمين والأوروبيين على أنّها أكثر تعقيداً من أن تكون عدائيّة محضة. أقصد، على سبيل المثال، أنّ هنالك اعتماداً هائلاً في أوروبا على العلم الإسلامي، على انتقال العلم والفلسفة من اليونانيين إلى المسلمين ومنهم إلى الغرب.

يدهشني كفيلسوف الدورُ الأساسي الذي أدّاه المفكّرون العرب مثل ابن سينا وابن رشد، ومدرسة قرطبة، والمدرسة الأندلسيّة، وهكذا دواليك.

تمامًا. فكرة الجامعة ازدهرت في العالم العربي. وفكرة الكليّة (الـ collegium) هي فعليّاً فكرة إسلاميّة، كما تعلم.

رأينا أمثلة دراماتيكيّة جدًّا للتصادم بين العالمين الأوروبي والعربي في الماضي القريب، أليس كذلك؟ لا أفكّر الآن في حرب الخليج فقط، بل كذلك في الجدل داخل أوروبا ذاتها. كانت لدينا قضيّة سلمان رشدي، التي طرحت مواضيع مختلفة حول حقوق الأغلبيّة مقابل حق الفرد في أن يكون مختلفًا. وفي فرنسا كان الجدل الشهير حول حقّ الفتيات المسلمات في التحجّب في المدارس العلمانيّة. كانت الحجة السائدة أنّه رغم أنّ العرب لهم كلّ الحقّ في الهجرة إلى أوروبا لأنّ الأوروبيين استعمروهم لسنوات طويلة، يتوجَّب عليهم ترك اختلافهم الثقافي والديني وارءهم، وأن يتكيّفوا مع المساحة العلمانيّة والشموليّة في أوروبا الحديثة.

أعتقد أنّ ثمة مبادئ عالميّة ذات علاقة بحريّة الكلمة، وهي تنطبق على المسلمين وعلى الجميع. ومن المهمّ جداً أنّ هنالك في العالم العربي ـ لا أستطيع الكلام بالتأكيد نفسه عن العالم الإسلامي بأكلمه، عن باكستان وبنغلادش، إلخ. ـ نضالاً مهمّاً جداً اليوم بين القوى المسماة **بالعلمانيّة**، والتي أعدّ نفسي جزءاً منها، والقوى التي يمكن تسميتها بشكل عام **بالدينيّة**. أما الأصوليّة، فموضوع كثيراً ما يتطرَّقون إليه على شاشات التلفزيون، لكنِّي أعتقد أنّ من الخطإ ربط الأصوليّة بكلّ ما يجري في العالم العربي والإسلامي. أقصد، هنالك أصناف مختلفة

منه. ثمة جدل جار، وأعتقد أنّنا وصلنا إلى نقطة في العالم العربي حيث بات واضحًا أنّ البديل الديني فاشل. يمكنك أن تكون مسلمًا، لكن ما معنى أن يكون الاقتصاد مسلمًا، أو أن تكون الكيمياء مسلمة؟ بعبارة أخرى، عند الحديث عن إدارة دولة حديثة توجد معايير دوليّة. لكنّ السؤال هو: ماذا عن أولئك الناس الذين يمثّلون الوجه الآخر للإسلام، أي المقاومة الإسلاميّة للغرب؟ يعتبر الناس في الضفة الغربيّة وغزة أنفسهم مقاتلين إسلاميّين يحاربون ضدّ الاحتلال الإسرائيليّ، لأنّ ذلك الجزء هو الأخير من حياتهم الذي لم يستطع الإسرائيليون اختراقه بعد، كما كانت الحالة في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي. هنالك، إذًا، أنواع مختلفة من الإسلام، وأنواع مختلفة من العلمانيّة. عودةً إلى قضيّة سلمان رشدي، كان هنالك كتّاب ومثقفون عرب كثيرون، بمن فيهم أنا، أيّدوا علنًا حقّ سلمان رشدي في كتابة ما يريد، ويجب التركيز على ذلك. لكنّنا أيضًا لفتنا الانتباه إلى حقيقة أنّ هنالك كتّابًا مسلمين كثيرين في العالم العربي، في الأراضي المحتلة على سبيل المثال، زجّ بهم الإسرائيليون في السجون تحت ذرائع سياسيّة بصفتهم صحافيين وروائيين. بمناسبة الحديث عن الكتب الممنوعة، لا يمكنك اليوم شراء كتاب أفلاطون «الجمهوريّة» أو قراءته في الضفة الغربيّة، لأنّ القانون الإسرائيلي يمنع ذلك. ولا يمكنك أن تقرأ «هاملت»! توجد لائحة تحريم تشمل مئات الكتب الممنوعة من قبل إسرائيل لأسباب لا يمكن أحدًا أن يفهمها. لكن، أين كان الكتّاب الغربيون الذين دافعوا عن سلمان رشدي ـ يسعدني أنّهم فعلوا، ولقد وقفتُ معهم ـ من مسألة الدفاع عن حريّة الكلمة الفلسطينيّة في الضفة الغربيّة وغزة اليوم؟ لست أدري إن كنتَ تعلم ذلك أم لا، لكن مجرَّد استخدام كلمة «فلسطين» تُعَدُّ جريمةً يعاقب عليها القانون [الإسرائيلي]. إذا استخدمتَ كلمة «فلسطين» يمكنهم أن يزجُّوا بك في السجن لستة أشهر. أين المعيار الواحد لكلّ هذه الأمور إذًا؟ لماذا يتم استخدامه بنفاق؟ نحن في صفّ واحد في هذه المعركة. نحن أيضًا نريد محاربة هذا النوع من الأشياء، لكن دعونا نحارب على جميع الجبهات.

ثمة حديث كثير في الآونة الأخيرة عن تأسيس نظام أوروبي جديد، أوروبا فدراليّة جديدة مؤلّفة من مناطق أو دول. وهنالك حديث كثير عن تأسيس نظام معلوماتي عالمي جديد ــ أنا أفكّر بشكل خاص في تقرير اليونسكو برعاية الراحل شون ماكبرايد. هل تقترح أنّه يجب علينا ترجمة ذلك كنضال من أجل تأسيس نظام عالميّ علمانيّ جديد؟

لستُ متأكِّدًا من أنّي أعرف الجواب. لستُ مع العالـميّة المطلقة، لأنّها عادة ما تكون عـالميّة الأقـوى في تلك اللحظة. إذا نظرتَ حـولك اليوم، فـسترى أنّ مَن تنادي اليـوم بلغـة العالميّة هي الولايات المتحدة، وهي القوة العظمى ـ وآمل أنّها القوة العظمى الأخيرة. أرجو ألاّ أبدو وكأنّي أعظُ المهتدين، لكن يبدو لي أنّ باستطاعة أيرلندا أن تلعب دوراً مهمّاً في هذا كلّه. لأنّ ماضيهاَ كولونيالي. رغم أنّها أوروبيّة، إلاّ أنّها مختلفة عن أوروبا، وعن أوروبا القاريّة بشكل خاص. يبدو لي أنّه عوضًا عن انصهار بلدان أوروبيّة مختلفة مثل أيرلندا في الشخصيّة الأوروبيّة العامة، سيكون التركيز على الاختلافات مهمّاً بالتحديد من أجل التعامل مع الأجزاء الأخرى من العالم الكولونيالي. يبدو لي، على سبيل المثال، أنّ لأيرلندا دوراً خاصّاً جداً يمكنها أن تؤدّيَهُ في فلسطين فقط، انطلاقًا من تقسيمها كبلد، بل وفي جنوب أفريقيا أيضًا. للتركيز على الاختلافات والسماح لها بجذب «آخري» أوروبا إلى نوع من التبادل، يمكنه أن يكون مهمّاً جداً في تفكيك فكرة العالم المقسَّم إلى معسكرات ثقافيّة، والتي تتحول في نهايّة المطاف إلى معسكرات مسلّحة. لا، أنا لا أكنّ سوى الشكّ تجاه ذلك النوع من العالميّة التي يتمّ طرحها أحيانًا.

لكن، هل لديك أمل في أنّنا سنتمكّن في العالم الغربي عمومًا، وفي أوروبا خصوصًا، من تخطّي الخصومة التقليديّة بين الـ «هم» والـ «نحن»؟ هل ترى إمكانية لنوع من التضامن بين مَن يناضل في أوروبا من أجل الحريات والحقوق الأساسية ومن يفعل الأمر ذاته بالضبط داخل العالم العربي؟

نعم، أعتقد أنّ هناك أملاً، نعم بالتأكيد. إنّه نضال مشترك فعلاً. لكن، الأهمّ من ذلك، وهو ما أدهشني في الحرب وفي سلوك العراقيين، وردة فعل الفلسطينيين، هو أنّ هذه الحرب كانت حربَ قوميّة عاجزة أو مريضة. أعتقد أنّ المشكلة الكبيرة تكمن في مسألة الهوية الوطنيّة، أو ما يمكنني أن أسمِّيَهَ «سياسة الهوية»: الشعور بأنّ كلّ ما تفعله يجب أن تشرّعه هويتك الوطنيّة، أو أن يمرّ عبر «فلْترها»، وهي في معظم الأحيان مجرّد وهم، كما يعلم الجميع. أقصد الهوية التي تقول إنّ كلّ العرب متجانسون ومتطابقون وضدّ كلّ الغربيين المتشابهين بدورهم. هنالك غربيّون عدّة، وهنالك عرب عدّة. دور المثقف الأساسي في هذه اللحظة هو تكسير تلك الهويات الكبيرة الوطنيّة والثقافيّة والعابرة للثقافات.

سواء أكانت القوميّة العربيّة أم القوميّة الأوروبيّة؟

نعم. أقصد، هنالك شعب عربي، هنالك أمة عربيّة. ولا ضرورة للدفاع عنها، نحن نعلم ذلك. لكن ما نحتاجه هو استصلاحها من بلاغة القوميّة التي خطفتها الأنظمة في العالم العربي. قل لي، ما علاقة النظام السعودي أو الحكومة هناك، أو الحكومة السوريّة، أو الحكومة المصريّة بالقوميّة العربيّة؟ سأقول لك: لا شيء، صفر. إنّهم يستغلون القوميّة العربيّة. أو دعنا نأخذ دفاعهم عن فلسطين. لقد خانوا الانتفاضة، لا يفعلون شيئًا من أجلها. يستخدمون فكرة الهويّة الوطنيّة كأداة قمع. ليس ذلك فحسب، بل وفكرة الهويّة الوطنيّة المحاصَرة لإنتاج دولة الأمن القومي والجهاز القمعي والأجهزة الأمنيّة والجيش. كذلك الوضع في إسرائيل. الفكرة ذاتها، إنّها في كلّ مكان. كذلك الوضع في الولايات المتحدة. هل باستطاعة أحد إقناعي بأنّ ما حاربته الولايات المتحدة في الخليج هو عدوان هدَّد الولايات المتحدة؟ أللأمن علاقة بذلك؟ هذا هراء كامل وتامّ وكلّيّ. لكنّ الهويّة الأميركيّة المنبعثة كانت في حاجة إلى القضية الأمنيّة فاستخدمتها. ماذا عن النضال الحقيقي من أجل الحريات؟ الحريات الإنسانيّة الأساسيّة ـ حريّة التعبير وحريّة التظاهر وحريّة الرأي، وهكذا دواليك. وهنالك الحريات السياسيّة. نحن نعلم، على سبيل المثال، وهذا أمر فاضح، أنّ الأغلبية الساحقة من سكان جنوب أفريقيا لا يحقّ لهم التصويت. لكن هنالك أيضًا دولاً أوروبيّة، إضافةً إلى الولايات المتحدة، توافق على حرمان شعب بأكمله، أي الفلسطينيين، من حرياتهم الديموقراطيّة، وتموّل ذلك. أقصد، هذا بدوره أمر فاضح أيضًا. لكن، عليك أن تتخطّى سياسة الهويّة كي تستطيع الحديث عن هذه الأمور.

هل تدافع إذًا عن حركة ما بعد القوميّة المتنافسة في العالم العربي من جهة، وفي أوروبا من جهة أخرى؟ وهل ترى خطراً في الردة إلى القوميات في أوروبا التي ستكون انعكاسًا مرآويًّا لحدث مماثل في العالم العربي؟

أعدّ ذلك فخّاً واضحًا. أفضّل رؤيّة أوروبا أكثر إدراكًا لتاريخها الكولونيالي. بكلمات أخرى، لا أن يقولوا ببساطة: «لقد تخطّينا ذلك، نحن شيء مختلف الآن». تاريخكم كأوروبيين تاريخ كولونيالي أيضًا. يجب التعامل مع شمال أفريقيا، مثلاً، على أنّها حقيقة

تعطيكم معلومات عن سلوككم الحالي وتعطيكم معلومات عن علاقتكم بتلك الثقافات التي كانت مستعمرة في السابق.

هل تقصد الاعتراف أيضاً بالمهاجرين الذي يشكّلون جزءاً منّا؟

يجب أن يكون هنالك إدراك، وأخيراً، لا وجود لتجمُّع وطني أو سياسي متجانس. كل ما نتحدّث عنه هو خليط، نحن نتعامل مع عالم فيه مجتمعات متكافلة ومهجّنة: هجينة وغير نقيّة.

وهذه قوّة وفضيلة.

هذه فضيلة بالنسبة إليّ. ما بدأتم ترونه الآن هو خطاب النقاء. أنا أتحدَّث عن أقصى اليمين، مثل «لو بين» في فرنسا، على سبيل المثال. فكرة أنّ أوروبا للأوروبيين، صرنا نسمع ذلك الآن. على أحد المستويات، ذلك موجَّه ضدّ الولايات المتحدة، وكذلك اليابان. انظر إلى الخطاب اللاذع تجاه اليابان. المسألة الأساسية هي التعليم. ما زالت معظم أنظمة التعليم اليوم قوميّة في رأيي. أي أنّها تسوِّق سلطة الهويّة الوطنيّة بطريقة مثاليّة، وتقترح أنّها غير قابلة للنقد أو الخطإ: إنّها الفضيلة المجسَّدة. ما من شيء يزرع بذور الصراع في المستقبل أكثر ممّا نعلّم أولادنا وطلابنا في الجامعات الإيمانَ به عن أنفسنا.

هل تدافع عن تعدُّديّة الثقافات، وأنّ علينا قراءة نصوص التقاليد الأخرى إضافةً إلى النصوص الغربيّة العظيمة؟

أعتقد ذلك. لنأخذ أميركا، على سبيل المثال. هنالك جدل ضخم في الآونة الأخيرة حول شخصيّة كولومبس. ها نحن في عام ١٩٩٢، أي بعد مرور خمسمئة عام على ذكرى اكتشاف كولومبس لأميركا. شخصيّة كولومبس نفسه مثيرة جداً للجدل، لكنّه تمّ تدجينها وتنظيفها لتصبح شخصيّة بطل رائع اكتشف أمريكا، بينما كان بالفعل تاجر عبيد وغازياً كولونيالياً، وليد تقاليد الـ conquistador [الغزاة الإسبان]. لكن، ما الأفضل: التجميل والتنظيف أم الاعتراف بالحقيقة؟ ثمة فكرة سخيفة بأنّك إن لم تخترع التقاليد التي تخلق بطلاً (الذي هو بالفعل غازٍ) فإنّك تهدد نسيج المجتمع. أنا أقول عكس ذلك تماماً. يتضمّن نسيج

المجتمع، وبخاصّة المجتمع الأميركي ـ لكنّ ذلك ينطبق أيضًا على المجتمع الأوروبي ـ عناصرَ كثيرةً مختلفةً، وعلى المرء الاعتراف بها. أعتقد أنّ الأطفال قادرون تمامًا على استيعاب ذلك. الراشدون هم من لا يريدون فهم ذلك، لأسباب زائفة.

حوار مع ريتشارد كيرني،

«Visions of Europe»،

دبلن، أيرلندا، ١٩٩٢

- ٢٤ -

الرموز مقابل الجوهر : عامٌ على توقيع إعلان المبادئ

مضى عام على توقيع إعلان المبادئ الإسرائيلي الفلسطيني في واشنطن حول ترتيبات الحكم الذاتي المؤقت. إلى أيّ مدًى تحقّقت توقّعاتك الأوّليّة بخصوص هذا الاتفاق وما هي عواقبه؟

حسنًا، لم أكن دمويّاً جداً في مسألة النتائج، لكنّي كنت أعتقد أنّ الفلسطينيين سيبذلون جهدًا أكبر لحشد قواهم وجعل هذا الاتفاق السيئ جداً أقلّ سوءًا، ليحسِّنوا شروطه، وربّما ليغيِّروا إطاره. لكنّي تحرَّرتُ من هذا الوهم، لأنّ شيئًا من هذا لم يحصل. أعتقد أنّ الإسرائيليين كانوا محقّين في اعتمادهم على عدم كفاءة عرفات وقبضته الثابتة على العقل الفلسطيني، التي تمكِّنه من البقاء في غزة وأريحا منفِّذًا محليّاً ذا سلطة محدودة جداً ومتضائلة.

كما خاب أملي في أن تكون المعارضة لإعلان المبادئ أكثر تماسكًا. عزَّز إعلانُ المبادئ الاحتلالَ الإسرائيلي بإذعان فلسطيني؛ لقد منح الإسرائيليين السيادة، السيطرة على المياه والأمن والعلاقات الخارجيّة وعلى حق الفيتو في كلّ الأمور ذات الشأن التي تحدث في أراضي الحكم الذاتي. تبقى القدس والمستوطنات والطرق في أيديهم، دون أيّة قيود. لم يحاول

الناس طرح بديل. لذلك لدينا أربع مجموعات: مجموعة كبيرة بعض الشيء من الفلسطينيين الصامتين الخائبي الأمل، ومجموعة ثانية من الموالين، ومجموعة ثالثة من الذين ينتظرون ليروا إن كانت الأمور ستتحسَّن لمصلحتهم، وأخيراً، مجموعة معارضة للعمليّة ولعرفات وتبدو عاجزةً عن لملمة نفسها. لم تُعقد أيّة اجتماعات عامّة، ولم يوقَّع سوى عدد قليل من العرائض العامة. النتيجة هي شعور بالانجراف مع تيار الفوضى والتشاؤم العارم.

أعتقد أنّ الأمر المخيّب للأمل أكثر من غيره، بالنسبة إلى معظم الناس، هو أنّ المال لم يظهر. أنا شخصياً كنت أتوقّع ذلك. قُدِّمت وعود كثيرة، لكنّي كتبتُ في أول مقالة مطوّلة لي تحت عنوان «اليوم التالي» لأقول إنّ فكرة طوفان الدولارات والمشاريع ورجال الأعمال والوظائف للجميع ليست سوى خيال. لأنّ كلّ الاتفاقات المشابهة التي أبرمت في السابق في أنحاء أخرى من العالم أثبتت أنّ ذلك مجرّد خيال.

يبدو أنّ معارضة إعلان المبادئ يمكنها أن تسير في اتجاهين أساسيّين: تستطيع [المعارضة] المشاركة في حوار وطني واسع النطاق وموسَّع مع القيادة الفلسطينيّة في محاولة لتغيير برنامجها والقيام بإصلاحات، أو يمكنها أن تنظّم نفسها مؤسساتيًّا كمعارضة بأهداف أكثر طموحًا، أي لإزاحة القيادة الحالية. لكن يبدو أنّ شيئًا من هذا لا يحدث. بما أنّك عضو في المعارضة، كيف تودّ أن ترى تطوّر الأحداث؟

حسنًا، أعتقد أنّ كلا الأمرين حدث، أو على الأقلّ أوّلهما. ابتداءً من شهر تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٣، عملتُ مع آخرين في الشتات ـ وطنيّين أوفياء، وطنيّين فلسطينيين حقيقيين ـ مقتنعين بأنّ إعلان المبادئ ليس صفقةً جيدة، لكنّهم مقتنعون أيضًا بأنّه أفضل ما كان بإمكاننا الحصول عليه، وأنّه علينا الآن مساعدة عرفات في السير قدمًا. تماشيتُ مع الموضوع، ووقّعتُ اثنتين من أوليات العرائض المطالِبة بإصلاح آليات منظمة التحرير الفلسطينيّة، وباستقطاب أناس أكثر كفاءة، وببناء مؤسسات، وهكذا دواليك. لكن، مع الأسف، استمرّ سيل العرائض، وكلّها بلا جدوى.

منذ ذلك الحين، اتّخذتُ موقفًا (مبنيّاً على دلائل جمعتها) بأنّها قيادة متأصِّلة الأخطاء وغير قابلة للإصلاح. لا يستمع بعضهم إلى بعضٍ ـ عرفات وأبو مازن [محمود عباس] وأبو

علاء [أحمد قريع]، إذا ذكرنا ثلاثة فقط. قاطعوا بعضهم بعضًا، لا يتكلّمون مع بعضهم بعضًا - كما ليسوا مهتمّين بالاستماع إلى أيّ شخص آخر. لا يهمّهم سوى الحفاظ على مواقعهم وسلطتهم الصاعدة.

لذلك أعتقد أنّ أولويّتنا الأولى كمعارضة يجب أن تكون لبرنامج مترابط منطقياً يطالب قادة منظمة التحرير الفلسطينيّة بالتنحّي. يجب إجبارهم على الاستقالة. عدم التعاون معهم هو الخطوة الأولى الأساسيّة، تمامًا كما كانت الانتفاضة شكلاً من أشكال عدم التعاون مع سلطات الاحتلال الإسرائيلي. لا تنس أنّ بلدية بيت ساحور في الضفة الغربيّة رفضت دفع الضرائب للسلطات الإسرائيليّة. هذا ما نحن في حاجة إليه الآن. ليس فقط لأنّنا ما زلنا نحارب الاحتلال الإسرائيلي، لكنّنا نحارب أيضًا منفّذ الاحتلال - م.ت.ف. بالتحديد - التي تميَّزت بأنّها حركة التحرر الوطني الأولى في التاريخ التي أبرمت اتفاقًا يبقي على قوة احتلال. لذلك أعتقد أنّ المسؤوليّة الأهمّ التي تقع على عاتق كلّ فلسطيني اليوم هي عدم التعاون مع سلطة تنوب عن الاحتلال الإسرائيلي، وغير كفؤة حتى في ذلك.

الأمن هو الهمّ الأول لدى منظمة التحرير. لم يتمكّن عرفات من تنظيف شوارع غزة، لكنّه تمكّن من تأسيس خمسة أجهزة أمنية يتجسس كلّ منها على الآخر. أعتقد أنّ ذلك شنيع. إنّه يغلق الجرائد؛ يتمّ تخويف الناس من أجل إسكاتهم، وما إلى ذلك. والنتيجة النهائيّة هي أنّ ظروف الاحتلال المزعجة جداً بقيت كما هي، إن لم تزدد سوءاً.

قبل أسبوعين، في اليوم التالي بعد توقيع اتفاق تسليم السلطة المبكر، أدلى الجنرال داني روتشيلد بتصريح قال فيه: «نحن ما زلنا السلطة الحقيقيّة في الضفة الغربيّة وقطاع غزة». وعندما سأله الصحافيون عمّا أعطته إسرائيل للفلسطينيين، أجاب: «أعطيناهم الحقّ في تقديم الخدمات للسكّان». ذلك هو المعنى الحقيقي للسلطة المبكرة، لكنّ م.ت.ف. عاجزة حتى عن تنفيذ هذه المسؤوليات المحدودة جداً بفعاليّة.

من المثير للاهتمام أنّك تعتقد أنّ أولويّة المعارضة متعلّقة بالقيادة الفلسطينيّة لا برفض إعلان المبادئ. هل يعني ذلك أنّك تقبل بإعلان المبادئ كحقيقة لا يمكن إلغاؤها؟

ليس بالضرورة. أعتقد فقط أنّ السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة - الوكلاء من الطرف الفلسطيني المسؤولين عن الحفاظ على الاتفاق - شغلت الموقع الذي كانت تشغله في السابق

سلطات الاحتلال الإسرائيلي. على الناس أن يرفضوا التعاون معهم، لكن من الممكن ـ بشكل انتقائيّ ـ القبول، مثلاً، بفكرة أنّ التعليم الفلسطيني أصبح في أياد فلسطينيّة. أعتقد أنّ هنالك أمورًا لا يجوز للناس التعاون معها، ما دامت السلطة الفلسطينيّة هي القوة الأمنيّة التي تعمل بشكل أو بآخر لمصلحة الإسرائيليين، أي أنّها تعتقل الفلسطينيين لأنّ الإسرائيليين يقولون إنّه يجب اعتقالهم، كما حصل مرارًا في الأسابيع القليلة الماضية. ولا أقصد بهذا مجرّد أن نقول «لن نتعاون»، بل أقصد أنّ علينا تأسيس لجان مختلفة للاهتمام، على سبيل المثال، باحتياجات المجتمعات المحليّة، وهو ما حصل بالضبط أثناء الانتفاضة [الأولى]. أعتقد أنّ تلك يجب أن تكون الأولويّة الأولى.

المسألة الثانية هي إجراء تعديلات على إعلان المبادئ. نحتاج هنا إلى الأكثريّة الفلسطينيّة المقيمة في الشتات لا في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، والذين أنكرت حقوقهم. أعتقد أنّه من المهمّ جداً إدخالهم في العمليّة بطريقة ذات مغزًى من أجل تحفيز قضايا مثل قضية القدس والمستوطنات وحقّ العودة والتعويض. دعنا لا ننس أنّ النضال الفلسطيني بدأ في الشتات. لطالما كان الناس في إسرائيل والأراضي المحتلة سجناء، ولم يتغيّر ذلك. لذلك يجب المبادرة بالحلّ على الأقلّ جزئياً من الخارج.

والنقطة الثالثة، وهي مهمّة جداً، متعلّقة بالتعويضات. من أكثر ما تميَّزت به الاتفاقات إثارةً للدّهشِ أنّها لم تأت على ذكر أيِّ شكلٍ من أشكال التعويضات الإسرائيليّة. لم يدمِّر الإسرائيليون عام ١٩٤٨ المجتمع الفلسطيني فقط، بل اقتصاد الضفة الغربيّة وقطاع غزة خلال سنوات الاحتلال السبعة والعشرين. ورغم ذلك لم يطالَبوا بأيّة تعويضات. احتلّ العراقيون الكويت لفترة لم تتجاوز عدة أسابيع، وسيستمرّون في دفع ثمن ماديٍّ على ما فعلوه لفترة طويلة. يجب إجبار الإسرائيليين على الدفع أيضًا. صحيح أنّنا كنّا ضعفاء، لكنّ هذه القيادة لم تحاول منذ عام ١٩٨٢ تعبئة ناسها أو المصادر المتوافرة لديها. أقصد، بقي نيلسون مانديلا في السجن طوال سبعة وعشرين عامًا، لكنّه استطاع التمسُّك بالتزامه بمبادئ معيّنة. ورغم أنّ المؤتمر الوطني الأفريقي كان إما منفيّاً أو سريّاً بالكامل، استطاع القيام بحملة دوليّة، وهو ما غيّر سير التيّار. نحن لم نفعل ذلك أبدًا. وأعتقد أنّ هذا ما علينا فعله.

في ضوء ما حدث خلال العام الماضي، وفي ضوء آرائك حول هذه الأحداث، كيف توفّق بين التناقض الواضح في أنّك عُدِدْتَ لسنوات طويلة مدافعًا رئيسيًّا عن الاعتراف الأميركي بمنظمة التحرير الفلسطينيّة، وبياسر عرفات تحديداً، وبين أنّك أصبحت الآن من أبرز منتقدي م.ت.ف. وعرفات؟

كنتُ أشعر أنّ عرفات فعلاً مثّل الوطنيّة الفلسطينيّة، بشكل أبعد بكثير من دوره كفرد. لذلك كنت أدعمه علنًا على الدوام في الغرب باعتباره وسيلةً لدعم الفكرة الوطنيّة الفلسطينيّة. كانت منظمة التحرير الفلسطينيّة مؤسستنا؛ كنت أدافع عنها بصفتها شيئًا يمثّلنا نحن. دافعتُ علنًا عن عرفات بقدر ما هوجم (وخصوصًا من قبل الغرب) لأنّه يمثّل الفكرة الوطنيّة الفلسطينيّة، لكنّي لم أعتقد أنّ من شأني أن أدافع عنه كشخص، أو عن تصرّفاته، عندما كان ذلك على المحكّ.

أما بخصوص علاقتي الشخصيّة بعرفات والقيادة الفلسطينيّة، فأنا لم أكن أبدًا مستشاراً مقرّبًا. كنت أعيش بعيداً عنهم، بأكثر من معنى واحد للكلمة. كنت ألتقي بهم عندما أذهب إلى بيروت، وتونس بعد ذلك، وقبل ذلك كنت أراهم في عمّان، ولطالما كانت هذه علاقات نقد. لم أحاول قط الحصول على شيء ما من عرفات. حاولتُ أن أجعله يفهم طبيعة الغرب، وبخاصّة أميركا ـ التي لم يكن لديه أدنى فكرة عنها ـ وحاولتُ إقناعه ببعض الأمور التي ذكرتُها سابقًا، كالحاجة إلى حملة [إعلاميّة]، الحاجة إلى تنظيمها. هذا ما كان يهمّني أكثر من غيره.

كما حاولتُ إقناعهم بألاّ يركّزوا كثيراً على الإدارة [الأميركيّة]. فشلتُ في ذلك، لأنّ ما كانوا يريدونه في النهاية هو مشاركة جايمس بيكر وجورج بوش سريراً واحداً. اعتقدوا أنّ ذلك هو إنجازهم الأعظم، أن يتحدّث وزير الخارجيّة معهم. لكن قبل أن يتحدَّث معهم، تحدَّث معي. التقيت بوزير الخارجيّة فانس عام ١٩٧٩. كان لديَّ مدخل عليه. كوني أعيش في الولايات المتحدة وأعرف الجميع، كانت لديَّ مداخل على الجميع. التقيت، أنا وابراهيم أبو لغد، بوزير الخارجيّة شولتز عام ١٩٨٨. لم نكن مكلّفين من قبل منظمة التحرير الفلسطينيّة بلقائه. ما قلناه لشولتز ومن ثم قلناه لعرفات ـ أو بالأحرى ما قاله أبو لغد لعرفات ـ لم يترك انطباعًا لدى أيٍّ منهما.

لطالما كان رأيي أنّ القضية الفلسطينيّة في الولايات المتحدة وفي الغرب عامةً هي قضيّة المعارضة وليست قضية الحكومة، وأنّ علينا العمل مع جمهورنا. لم تهتمّ القيادة بذلك أبداً. انتقدتُ تصرُّفاتهم علنًا، ابتداءً من خريف ١٩٨٩، عندما أجريتُ حواراً مطوّلاً مع الصحيفة الكويتيّة «القبس».

وخلال صيف ١٩٩١، عندما شاركتُ في التحضير لمؤتمر مدريد، محاولاً تحديد الإستراتيجيّة الفلسطينيّة للتعامل مع المؤتمر بالإضافة إلى تحديد ما نريده بالضبط من الأميركيين، أدركتُ في النهاية أنّ كلّ ما يريدونه هو أن يُقبل بهم. كانوا غير مهتمّين بالنضال، بالمساواة، كانوا يريدون من السيِّد الأبيض أن يقول فقط إنّهم لا بأس بهم. هذا كل شيء. فاجأني ذلك. عندئذ، انفصلتُ عنهم، وليست لديّ الآن أيّة علاقة بهم. أرفض الحديث معهم. لا جدوى من ذلك. هذه القيادة هي ما كان فرانز فانون يطلق عليها «جلد أسود، قناع أبيض». إنّهم يتوقون بشدّة إلى أن يكونوا بيضًا. ليس هذا ما نناضل من أجله. لكن حتى قبل هذا الانفصال، طالما كانت علاقتي بهم نقديّة. وديّة، لكن نقديّة.

أتساءل عمّا إذا كان في استطاعتك الاستطراد حول موضوع آخر تطرَّقتَ إليه في كتاباتك منذ توقيع إعلان المبادئ، ألا وهو اصطلاح «علم التفاصيل» الذي استخدمتَه، ورأيك بأنّ القيادة الفلسطينيّة يعوزها هذا العلم.

أفضل ما يصوِّر ما أقصده بـ«علم التفاصيل» هو القصة القصيرة الآتية. في المباحثات التي جرت بين أوسلو والقاهرة، كانت جميع ـ وأقصد كلمة «جميع» حرفيّاً ـ الحقائق والوثائق والأرقام وحتى الخوارط المطروحة على الطاولة من إنتاج الطرف الإسرائيلي. عجزت م.ت.ف. عن إنتاج معلومة واحدة غير مقتبسة من مصدر إسرائيلي. وكان الحديث عن أرضنا نحن! هذا ما أعنيه بعلم التفاصيل. إذا كنتَ ستفاوض عدوّك ـ وإسرائيل عدوّنا ـ فأنت في حاجة إلى خوارط من صنعك أنت. نحن في حاجة إلى استراتيجية على الأرض، وخصوصًا في مسألة القدس، التي أخذها الإسرائيليون قطعة فقطعة. كان شعارهم التاريخي «أرض أخرى، معزاة أخرى». لم ينتج الفلسطينيون تاريخياً إستراتيجية مضادّة.

ثمة أخصائي جغرافيا هولندي يدعى يان دي يونغ وثّق ما فعلوه وما يخططون له. كلّ شيء واضح وضوح الشمس. لكنّ القيادة الفلسطينيّة لم تردّ أبداً على ذلك. تزداد

المستوطنات اتّساعًا، وكذلك شبكة طرقها، ويتم ذلك بأيد عاملة فلسطينيّة إلى حدٍّ كبير. لم نبلور قط إستراتيجية لمنع مشاركة الأيدي العاملة الفلسطينيّة في مصادرة أراضينا.

وفوق كلّ شيء، لم تتمتّع هذه القيادة، طول السنوات التي عرفتُها فيها، بالرؤيا أو الجدّيّة لتطوير استراتيجية منظّمة حيث كلّ تفصيلٍ جزءٌ عضوي من الكلّ. السبيل لتطوير استراتيجية حقيقيّة يكون بجمع أناس حولك مستعدّين لتكريس حياتهم لفكرة التحرير، ليس من أجل المال بل انطلاقًا من إخلاصهم لها. لكنّ هذه القيادة ليست مهتمّة بالتحرير، فهذا يتطلّب الجهود وعلم التفاصيل، حيث تحرير بوصة واحدة من الأرض أهمّ بكثير من توقيع مبادئ عامة في واشنطن. نحن في حاجة إلى جيلٍ بأكمله للتدرّب على كيفيّة خوض نضالٍ عصريّ فعّالٍ.

أرفض أن يكون قدري كفلسطيني شبيهًا بقدر أفارقة القرن التاسع عشر، أو قدر الهنود الحمر في أميركا، حيث يعطي الرجل الأبيض حلية تافهة للزعيم ويقول له: «حسنًا، أنت القائد الآن، لكنّنا السلطة الحقيقيّة هنا». يجب أن نشعر أنّنا سواسية، أنّ بإمكاننا محاربتهم على الصعيدين التقني والعلمي، وأنّنا نعرف ما الذي نتحدَّث عنه، وأنّنا اكتشفنا المعلومات التي في متناولنا بأنفسنا. كان هنالك حديث خلال الصيف الماضي عن مئتي لجنة تقنيّة في الضفة الغربيّة وغزة تدرس قضايا اللاجئين والمياه والأراضي، وغيرها، لكن لم تظهر أيّة نتائج. لدينا صانع قرار واحد اسمه السيِّد عرفات، وهو رجل غير متعلّم، ولا يجيد القراءة بلغة أجنبيّة، شارد الذهن. وهو رجل يحكم شعبًا بأكمله مؤلّف من ستة ملايين نسمة من بينهم أبرز أطباء الشرق الأوسط ومحاميه ومهندسيه ومثقفيه، وأكبر نسبة خريجي جامعات في المنطقة. هذا عار.

يقول عرفات إنَّنا نثق برابين. لكنّ حقيقة الأمر أنّ الوضع ازداد سوءًا منذ توقيع إعلان المبادئ. يهدف الإسرائيليون ليس فقط إلى أخذ كلّ شيء منّا ـ فقد سبق وفعلوا ذلك ـ بل إلى إذلالنا بالمعنى الكامل للكلمة. من المشين أن يتمّ تسويق رابين وعصابته في فترة ما بعد توقيع إعلان المبادئ على أنّهم رجال سلام ورؤية وشَجاعة وكلّ ما إلى ذلك، بينما هم لم يتغيَّروا من حيث الجوهر وما زالوا عسكريّين ويواصلون فعلياً فرض سياساتهم السابقة المبنيّة على أنّ الفلسطينيين شعب دونيّ. يجسّد تطبيق هذا الاتفاق نوعًا ما هذه الفكرة من ناحية أنّه

يجعلنا معتمدين عليهم ـ ليست لدينا سلطة ، أمّا هم فيحافظون على السلطة الحقيقيّة كاملةً، وهم أكثر علمًا منّا . الكلّ مهان ، بمن فيهم الناس الذين وقّعوا الاتفاقيات معهم ، كعرفات ـ إنّه يفتَّش في غزة . المفاوضون الفلسطينيون عاجزون عن الحصول على إذن من الإسرائيليين ولو للعبور من غزة إلى أريحا ، التي تبعد تسعين ميلاً . ووافقت هذه القيادة على ذلك على طريقة «أبو عرب» وأنّ «هذا لا يهمّ» . لكنّ كلّ هذه الأمور بالغة الأهمّيّة .

وكأنّ هذا الاتفاق خدَّرهم . التنازل الوحيد الذي قدَّمه الإسرائيليون هو الاعتراف بأنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة هي ممثل الشعب الفلسطيني . وتمّ استقبال عرفات في البيت الأبيض . لكنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة ما زالت تُعَدُّ منظمة إرهابيّة في أميركا . لم نحصل حتى الآن على سنت واحد من الولايات المتحدة . أضاف الأميركيون ١٨٠ مليون دولار كدعم حكوميّ لإسرائيل لأنّها حرَّكت بضعة جنود في غزة كي يستطيع عرفات العودة في الأوّل من تموز (يوليو) . أما نحن ، فلم نحصل على شيء . ثمة فكرة بأنّ علينا قبول ما يُعرض علينا ، وأنا لا أفهم ذلك بتاتًا .

في ردّ فعلك الأول على إعلان المبادئ قلتَ إنّ اعتراف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينيّة أمر لا يجوز التقليل من أهميته . لكن يبدو أنّ رأيك الحالي هو أنّ م.ت.ف . قضيّة رموز أكثر منها قضيّة جوهر .

تمامًا . هل تدري ما الذي كانوا يناقشونه ليلة توقيع اتفاق الرابع من أيار (مايو) ، وفقًا للصحافة البريطانيّة ، ولصديق لي كان هناك؟ كانوا يناقشون ما إذا كان عرفات يستطيع أن يضع صورته على الطوابع البريديّة! هذا ما يهمّه . وقال لي صديق كان عضواً في اللجنة التنفيذيّة لمنظمة التحرير في ذلك الحين إنّ عرفات لم يهتمّ، خلال المباحثات التي جرت في أوسلو بين كبير المفاوضين الفلسطينيين (أبو علاء) والإسرائيليين ، إلاّ بالأمور المتعلّقة به . إذًا ، الموضوع هو موضوع رموز لا جوهر . من العار أن نقبل بمثل هذا الهراء . وصل إلى أريحا بحراسة طائرة مروحيّة إسرائيليّة . تخيَّل شعور المعتقلين الفلسطينيين وهم يشاهدون «قائدهم الأعلى» برفقة سجّانيهم . ذلك هو الوضع الذي نحن فيه . ولهذا السبب أعتقد أنّ عرفات ، لو كان لديه ضمير ، لو كانت لديه الشجاعة ـ وينطبق ذلك على جميع القادة والمفاوضين الذين

يحيطون به والذين شاركوا في هذه العمليّة المريعة ـ لقال: «هذا كلّ ما في وسعنا أن نفعله». نحن بحاجة، في رأيي، إلى استفتاء عام.

تصدَّرت الساحة خلال هذا العام الأخير مسألة الديمقراطيّة. تبدو الانتخابات والاستفتاءات عنصراً مفتاحيًّا فعلاً في أيّ برنامج للإصلاح، خصوصًا أنّ مقرّ منظمة التحرير الفلسطينيّة انتقل فعليًّا إلى الأراضي الفلسطينيّة المحتلة. في الوقت ذاته، ألا تشعر أنّ الانتخابات في الأراضي المحتلة، وإن كانت حرة وعادلة وديموقراطيّة بالكامل، سوف تزيد من تهميش الجاليات الفلسطينيّة في الخارج؟

هذا صحيح تمامًا. أعتقد أنّ هنالك مبالغة جمّة لأهميّة الانتخابات «الحرة والمفتوحة». أولاً، لا أعتقد أنّ هنالك إمكانية لإجراء أيّة انتخابات دستوريّة حرة ومفتوحة في ظلّ الأوضاع الحالية، لأنّ هنالك جيش احتلال، وهنالك سلطة وطنيّة فلسطينيّة تستمدّ قوّتها وسلطتها من الاحتلال الإسرائيلي، إضافةً إلى أنّ البدائل الوحيدة المسموح بها هي عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينيّة من جهة، أو سلطات الاحتلال الإسرائيلي من جهة أخرى.

إذًا، أنا لستُ من هؤلاء الليبراليين الفلسطينيين على الطراز الأميركي الذين ينبعون اليوم هنا وهناك، في أميركا وفي كلّ مكان، والذين يلقون اللوم والمسؤوليّة بالكامل على عرفات لأنّه يرفض الديمقراطيّة. أقصد، ليس عرفات جزءًا من تركيبة ديمقراطيّة. كلّفه الإسرائيليون بتوفير ما يسمُّونه أمنهم. لذلك، لا يمكن إجراء انتخابات ديمقراطيّة بأيّ معنى ذي شأن للكلمة.

وثانيًا، كما قلتَ، ما لم يرافق ذلك منح الفلسطينيين في الشتات حقّ التصويت، فإنّه سيزيد من تهميشهم. أوافقك الرأي تمامًا. لهذا السبب أتابع الحديث عن الحاجة إلى إجراء إحصاء للسكان والتجمُّعات الفلسطينيّة أينما كانت، في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، داخل إسرائيل، في لبنان، أو أيّ مكان آخر. يدهشني أنّ هذا لم يحصل حتى الآن. وإلى أن ينظّم الفلسطينيون أنفسهم كقوّة سياسيّة، لن تكون هناك ديمقراطيّة. لا يمكن إصدار قرار حكوميّ من فوق بالديمقراطيّة. ذلك شكل من المسرح الساخر. لذلك، لم أتحدَّث قط عن الانتخابات وكأنّها الحلّ أو الدواء لكلّ داء. تجرى انتخابات في سوريا والعراق ومصر. يتم وصفها بأنّها

ديمقراطيّة ومفتوحة، حيث يمكن للجميع المشاركة فيها، إلخ. إلخ. لكن ماذا يعنون بذلك؟ ثمة حاجة إلى ثقافة ديمقراطيّة، لا مجرّد بعض مظاهر الديمقراطيّة التي تظهر فجأة ومن المفترض أن تحلّ جميعَ المشاكل.

في ما يخصّ الجاليات الفلسطينيّة في المنفى، يبدو أنّ هناك عداءً متصاعداً تجاه الوجود الفلسطيني في عدد من الدول المضيفة، إما من طرف الحكومة أو من طرف جزءٍ من السكان أو من كليهما. كيف تنظر إلى هذا التحدّي؟

كان أحد إنجازات منظمة التحرير الفلسطينيّة في العقود التي سبقت إعلان المبادئ هو وحدة الشعب الفلسطيني، وأقصد بذلك أنّنا نعدّ أنفسنا شعبًا واحدًا بغضّ النظر عن مكان إقامتنا، أفي الناصرة كان أم في نابلس أم بيروت أم نيويورك. تبدَّد هذا الشعور الآن، وأصبحت الجاليات الفلسطينيّة غير المحميّة نسبيّاً، كما هي الحال في لبنان، مكشوفة للعداء من قبل الحكومات المضيفة، التي لا يمكن إلقاء اللوم عليها من ناحية. لبنان جمهوريّة متقلقلة، كما أطلق عليها، ومَنْحُ ٤٠٠ ألف فلسطيني موجودين هناك الجنسيّة وحقّ التصويت مسألة لا يستطيعون تخيُّلها. في الأردن، هنالك مشكلة ازدواجيّة الجنسيّة، مشكلة الفلسطينيين حمَلة جوازات السفر الأردنيّة.

بعد توقيع اتفاق أوسلو، أوقفت منظمة التحرير الفلسطينيّة فجأة عمليّة تعبئة الفلسطينيين وجذبهم إلى فكرة عودة الفلسطينيين بالتدريج إلى وطنهم، كما أوقفت الضغط في اتجاه إجراء تعديلات لـ «قانون العودة» الإسرائيلي. تنفيذ هذه الأمور ممكن، ليس سهلاً، لكنّ في إمكانه أن يكون على الأقل موضع نقاش، أن يكون جزءاً من المفاوضات. الإسرائيليون خبراء في فنّ إجبار ظالمين سابقين على دفع ثمن ما فعلوه بهم. لقد حصلوا من الألمان على ما يزيد عن ٤٠ مليار دولار كتعويضات. ليسوا في موقع، لا أخلاقي ولا غيره، يسمح لهم بالقول لنا أن ننسى الماضي ونعتذر عمّا فعلناه بهم، أو أنّنا نحن من يجب أن يدفع الثمن.

يجب أن يكون هنالك جهد جماعي. ما لا أفهمه، بل وأجده مثيراً جداً للقلق، هو لماذا عجزنا خلال العام الذي تلا توقيع إعلان المبادئ حتى عن عقد مؤتمر في الشتات. إنّ مشكلة

فلسطينيي الشتات، إذاً، هي مشكلة قيادة، أو انعدام القيادة. يبدو لمعظم الناس أنّ المشكلة انتهت، لكنّها مقرونة بشعور الفقراء والمحرومين ـ وهم الأغلبية الساحقة ـ باليأس والحيرة، فهم في أسوإ وضع ممكن.

أعتقد أنّ ما يحدث داخل منظمة التحرير الفلسطينيّة نفسها، وفقًا لمعلوماتي، هو أنّ هنالك جدلاً الآن بين عرفات، المقيَّد حاليًا في غزة بسبب هذا الاتفاق، وبين قيادة م. ت. ف. الموجودة في تونس. يبدو أنّ فاروق القدومي، رئيس الدائرة السياسيّة لمنظمة التحرير والمسؤول الفلسطيني الأبرز في تونس، يطرح فكرة أنّ عرفات يمكنه الاهتمام بالسلطة الوطنيّة في الضفة الغربيّة وقطاع غزة وفقًا لشروط الإسرائيليين ـ فليس أمامه أيّ خيار آخر ـ لكنّ ذلك لا يُلزِم ما تبقّى من م. ت. ف. بمكاتبها، وسفاراتها، وبقايا مؤسساتها، وعاصمتها قبل كل شيء. حجّته هي أنّه يجب أن نكون قادرين على استخدام ما تبقّى من م. ت. ف. لتعبئة العمليّة التي بدأت في نهاية الستينات وتطويرها. قد يكون هنالك أمل في ذلك.

وجد بعض ممن ينتقدونك عيوبًا في موقفك من إعلان المبادئ بسبب عجزك عن طرح بدائل. أعلم أنّك تحدَّثت عن هذه النقطة في كتاباتك، لكن أيمكنك الاستطراد فيها قليلاً هنا، من ناحية البدائل ما قبل توقيع الاتفاق، والبدائل اليوم، بعد مرور عام على توقيعه؟

كانت هنالك بدائل طول الوقت، بما في ذلك اتفاقيّة كامب ديفد المصريّة ـ الإسرائيليّة. كنتُ واحداً من الكثيرين، بمن فيهم قيادة م. ت. ف. بالطبع، الذين قالوا: «لن نشارك في ذلك بتاتًا». السؤال الذي كان يجب عليّ أن أطرحه على عرفات ورفاقه بعد توقيع إعلان المبادئ هو: «لماذا رفضتم كلّ البدائل الأخرى، والتي نعرفها جميعًا، لتقبلوا بهذا؟» هنا يأتي مبدأ المحاسبة. لم يحاسَب هؤلاء الناس أبدًا على تصرُّفاتهم، التي أدّت من كارثة إلى أخرى. يجب فعليّاً، طرح هذا السؤال حول البدائل، ليس **عليّ**، بل **عليهم**. هذه نقطة.

النقطة الثانية هي أنّي لست رجل سياسة. لا أعلم كيف أخلق فجأة قيادةً جديدة، وكلّ ما إلى ذلك. هذه قضايا تخصّ مجتمعات، لا أفراداً يجلسون في مكان ما على كراسيّهم ويقولون: «حسنًا، هذا ما يجب أن يحدث». لم أؤمن بذلك أبدًا. لكن ما يقلقني فعلاً هو الحاجة إلى رفع مستوى المشاركة كي يشعر الناس بأنّهم يفعلون شيئًا ما لدفع قضية شعبنا إلى

الأمام. وأقول إنّه ربما ٨٠ في المئة من الفلسطينيين، أفي الضفة الغربيّة وقطاع غزة كانوا، أم داخل إسرائيل، أم في الخارج، لا يشعرون اليوم بالمشاركة، بل يشعرون بأنّهم مستثنَوْنَ. الطريقة الوحيدة لتخطّي الشعور بالعزلة هو الحديث علنًا والمشاركة في ما يجري.

المشاريع في الأراضي المحتلة إحدى سبل المشاركة، بما فيها مشاريع تعليم الذات الممولة من الخارج والتي ستساهم في بناء مؤسّسات. لكنّ معظم المشاريع التي سمعتُ عنها لا علاقة لها بالبنية التحتيّة. لنأخذ، على سبيل المثال، جمعيّة «البنّائين من أجل السلام» التي يرئسها نائب الرئيس [الأميركي] آل غور، والتي تضمّ عددًا كبيرًا من رجال الأعمال العرب والفلسطينيين، إضافةً إلى رجال أعمال يهود. ما الذي سيبنونه؟ سيبنون فندقًا. سيبنون مصنعًا لتعليب المياه. سيبنون منتجعات سياحيّة. ثمة حديث عن مطار في غزة. أهذا ما نحتاجه فعلاً؟ ألا يجب أن نكون أكثر اهتمامًا بإعادة بناء البيوت، بإعادة بناء أجزاء من القدس، أو بإعمار الأراضي في القدس التي ما زالت المشاريع الإعماريّة مسموحةً فيها؟ عَجزنا عن تمويل ولو مشروع عامّ واحد في القدس بتمويل فلسطيني خاص مكرّس لقضية وطنيّة. ثمة مشكلة صحيّة في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، ثمة مشكلة في مجال التعليم، ومشكلة في مجال الصرف الصحي. تلك هي القضايا التي تستدعي الاهتمام. لكنّي لا أعتقد أنّ ذلك يمكن تنفيذه عندما يقرِّر «قائد عامّ» ما ويقول: «لنفعل هذا، أو لنفعل ذاك». برأيي، يجب أن ينبع ذلك من الناس أنفسهم.

شارك جيلكم في ولادة الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة المعاصرة، وفي نهوضها إلى مستوىً دوليّ في الفترة التي تلت ١٩٦٧. أتساءل كيف تنظر إلى الطموحات والأحلام والمبادئ التي حفّزتك آنذاك، بعد مرور أكثر من ربع قرن عليها؟ هل اعتقدتَ يومًا أنّك ستكون في الموقع الذي أنت فيه اليوم؟

لا. أقول لك، إنّ الرؤيا الأساسيّة لديّ بخصوص السنوات الخمس والعشرين الماضية هي أنّنا لم نستطع حتى الآن. . . فلأَقُلْها هكذا. النجاحات واضحة: المؤسسات، م. ت. ف.، الإحساس بالوعي الوطني، وكل ما إلى ذلك. أما الفشل، فقد تحدَّثنا عنه منذ قليل.

لكنّ شعوراً ينتابني بأنّنا، كمعظم العرب ـ وربما هذه مسألة ثقافيّة ـ نفكّر في إطار البقاء، «الصمود». لم نخطُ الخطوة التالية للتفكير في إطار الانتصار، وهي مسألة مختلفة كليّاً. البقاء في مكان واحد، خشية أن نفقد ما لدينا ـ هذا غاية في الأهمّيّة، وقد فعلناه إلى درجة ما. ما زلنا شعبًا فلسطينيّاً رغم كلّ الحرمان والضغوط وإعلان المبادئ، إلخ. هنالك وعي وطني فلسطيني. لكنّنا لم نتمكّن من إيجاد آليّة أو أسلوب أو سياسة لتحويل الطرد إلى عودة، لتحويل الهزيمة والخسارة إلى ما يشبه نصراً حقيقيّاً، وتلك هي حقيقة السنوات الأربع والأربعين الماضيّة.

هذا هو الشعور الذي ينتابني ـ عَجزنا عن فعل ذلك. لماذا لا نستطيع التفكير جماعيّاً بالطريقة ذاتها التي يفكّر فيها رجل أعمالٍ فلسطيني ناجح؟ فهو يؤسِّس شركة ويجني ثمار الربح، ويؤسس شيئًا ليدوم. أو أن نفعل ما يفعله المثقف الفلسطينيّ عندما يدرس موضوعًا وينتج كتابًا مهمّاً. هذا أمر يمكن استصلاحه، يمكن تجسيده. أما على المستوى الوطني، فجميع مؤسساتنا، بلا استثناء تقريبًا، تعيش حوالى عشر سنوات، ثم تموت ويبدأ كلّ شيء من جديد. نعيد اكتشاف الدولاب ونبدأ من الصفر. إذًا، السؤال هو: لماذا يرضينا الإصرار والصمود، ولا نهتمّ بما فيه الكفاية بتحديد شيء ملموس، شبيه بأسلوب التفكير الذي أنتج شعار «أرض أخرى، معزاة أخرى». لا يوجد سوى القليل من ذلك.

أهو علم التفاصيل؟

علم التفاصيل. لست أدري لماذا هو مفقود. فهو متوافر في حياة الكثيرين منّا الشخصيّة، لكنّه مفقود على الصعيد الجماعيّ. يجسّد قادتنا ذلك النوع من الانهزاميّة والسلبيّة التي أدّت بواحدٍ منهم إلى أن يقول لي بعد أوسلو إنّه كان علينا القبول بحقيقة أنّ كلّ ما سنحصل عليه من إسرائيل هو ما تعطينا إياه إسرائيل، وإلاّ فلن نحصل على شيء. لماذا؟ ماذا حدث لإرادتنا؟ ماذا حدث لأهدافنا؟ ليست أبدًا جزءاً من المعادلة.

تنتابني أيضًا ذكرى؛ عندما ذهبتُ عام ١٩٩١ إلى جنوب أفريقيا بعد إطلاق سراح مانديلا بقليل ـ أعتقد أنّي كنت الفلسطينيّ الأول الذي ذهب إلى هناك ـ التقيت بنلسون مانديلا ووالتر سيسولو. وسألتهما: «كيف حدث هذا؟ كنتم إرهابيّين، ومنفيّين، وسجناء».

فأجابا: «أولاً، لم نتخلَّ أبداً عن مبادئنا. لم نغيِّر ما نحارب من أجله. ثانيًا، ركَّزنا على البعد الدوليّ، لأنّ نجاحنا الدوليّ في إعلان نظام الفصل العنصري (apartheid) نظامًا غير شرعيّ أعطى الناس في الداخل الأمل من أجل متابعة النضال». في المقابل، نحن الآن لا شيء سوى مهزلة دوليّة. ما شعور الفلسطينيين عندما يرون عرفات يتبختر وكأنّه يقود شيئًا ما، بينما هو يعمل تحت إبهام السلطات العسكريّة الإسرائيليّة؟ نحن في حاجة إلى تغيير نوعيٍّ للوعي حيث نتحرَّك من مجرّد محاولة البقاء إلى محاولة التحرُّر والتحرُّك والانتصار. أعتقد أنّ هذا هو ما فشل جيلي في فعله.

إذا ما قارنتَ التجربة الفلسطينيّة بتجربة جنوب أفريقيا، فإنّ المؤتمر الوطني الأفريقي بدأ ببرنامج هدفه تأسيس دولة ديمقراطيّة موحّدة غير عنصريّة، وكان مستعداً أثناء نضاله للقيام بأيّة حلول وسطى أو تنازلات ما لم تقوّض الهدف النهائي...

بعبارة أخرى، كانوا غايةً في الصلابة من الناحية الإستراتيجيّة، وغايةً في المرونة من الناحية التكتيكيّة. نحن عكسهم تمامًا.

وعلى هذا الأساس يستطيع النقّاد أن يقولوا إنّك كنتَ واحداً من أبرز المدافعين عن فكرة الحلّ السلميّ مع إسرائيل على أساس الدولتين، والذي كان سيبقى بموجبه ٧٧ في المئة من مساحة فلسطين الكليّة في يد إسرائيل إلى الأبد، لكنّ فكرة الدولة العلمانيّة الموحَّدة تغلّبت على الأولى. ألا يمكن استشفاف تناقض في معارضتك الحالية لحلّ سيدّعون أنّه النتيجة المنطقيّة لما طالبتَ أنت به في الماضي؟

لقد انتهيتُ منذ قليل من جمع كتاباتي السياسيّة في مجلّد، وأعتقد أنّ تاريخي بالغ الوضوح. لطالما كنت ثابت المبدإ. أولاً، أنا لم أقل أيّ شيء بتاتًا عن القبول بنسبة معيّنة من الأرض؛ تحدَّثتُ عن النضال من أجل ذلك.

ثانيًا، لطالما آمنتُ أنّ أيّاً من الطرفين ليس لديه خيار عسكريّ. إذًا، من حيث الجوهر هنالك مأزق لأسباب عدة، هيكليّة ودوليّة وأيديولوجيّة وثقافيّة. السبيل الوحيد للخروج منه هو تفاوض الطرفين على حلّ سياسي. لكنّي طالما وضَّحت أنّ الاتفاق يجب أن يكون بين طرفين يتمتّعان بحقوق متساوية، بحيث إذا خسرنا الأرض عام ١٩٤٨ لا يعني ذلك أنّنا

خسرنا حقّنا في العودة، لمن يريد منّا أن يعود. ما زلنا لا نعلم كم من الفلسطينيين يريدون العودة. لم نحاول حتى أن نعرف ذلك، من ضمن أمور أخرى. وحقّ التعويض بالتأكيد. لم أؤمن قط بالتخلّي عن ذلك. ما دمنا خسرناها، فعلى الإسرائيليين أن يدفعوا ثمن ذلك.

وثالثًا، كان مفهومي للدولتين يشمل بالتأكيد حقوقًا متساوية لمواطني الدولتين، حيث الحدود سهلة العبور، مثلاً. كنت مع دولة فلسطينيّة ذات سيادة ودولة إسرائيليّة ذات سيادة، لكنّهما بالضرورة في تفاعل، بحيث يمكن في النهاية خلق وضع شبيه بالكانتونات السويسريّة. ومن بعض النواحي، هذا جزء من فكرة المساواة، والسيادة المشتركة مثلاً. لذلك إنّ آرائي لم تتغيَّر فعليّاً. ما زلت أؤمن بفكرة الدولة الموحّدة، لكن لا يمكنك فرض ذلك على خصمك، وهو ما حاولت م. ت. ف. القيام به في البداية ـ أن تقول لهم إنّ هذا ما يجب أن يكون لديهم. أنا أؤمن بالخيار الديمقراطي، ما يعني أنّه إن أراد الإسرائيليون شكلاً خاصاً بهم من القوميّة، فليكن. أنا شخصيّاً أعدُّهُ تشويهًا مصبوغًا بنوع من الدين سيصبح إشكاليّاً جداً لهم في السنوات القادمة. هنالك نوع من الحرب الأهليّة الكامنة حاليًا في إسرائيل بين القوى المتديِّنة والقوى العلمانيّة. لكن إذا كان هذا ما يريدونه، فليكن لهم ذلك. في المقابل، يجب أن يكون لدينا نحن أيضًا الحقّ في خيارات خاصة بنا.

مسألة الأرض متعلِّقة بالواقعيّة والمفاوضات وحقوق يمكن تسويتها بأثر رجعي. إذا كنتُ قد فقدت ممتلكات العائلة في طالبيّة، فيجب أن يسمح لي باستعادتها وأن أحصل على الأقل على تعويض ما عن خسارتي. الغريب في الموضوع أنّ المنزل الذي ولدت فيه، بيت العائلة، أصبح الآن مقر سفارة المسيحيّة الدوليّة؛ فقد منحتهم الدولة الإسرائيليّة إياه. كيف يحقّ للدولة الإسرائيليّة أن تتصرَّف بهذه الطريقة بالممتلكات الفلسطينيّة؟ لم تطرح قيادتنا هذه هذا الموضوع بتاتًا. لذلك، لا أعتقد أنّي تغيَّرت. أعتقد أنّهم هم من تغيَّر. أما أنا، فلن أتغيَّر أبدًا.

حوار مع معين رباني،
مجلة دراسات فلسطينيّة،
واشنطن، ١٩٩٥

ـ ٢٥ ـ
الطريق الأقلّ سلوكًا

بروفيسور سعيد، إسهامك في المجال الفكري والأكاديمي مدهش ومميّز، بحيث كان له تأثير جمّ على بلورة بعض أهمّ النقاشات الثقافيّة في عصرنا. وهذا ليس في هذا البلد فقط، بل وفي العالم أجمع. لكن، رغم ذلك، يشعر المرء أنّ التزامك بالقضيّة الفلسطينيّة هو الأهمّ. يمكن من نواحٍ عدة اعتبارك ناشطًا [سياسيًّا]. ما هو ردّك على ذلك؟

نعم، طبعًا. أحبّ أن أعدّ نفسي كذلك. لقد عدتُ منذ قليل، الأسبوع الماضي، من فلسطين، والوضع هناك مريع...

لا يحصل المرء على معلومات كثيرة من مصادر داخليّة في هذا الموضوع. قرأتُ، على سبيل المثال، عن العمل الذي تقوم به سارا روي في ما يخصّ قطاع غزة، وهنالك بعض المقالات في المجلات والصحف، لكنّ ما نعرفه ليس كافيًا بتاتًا...

هنالك تعتيم صحافي كامل تقريبًا، فما إن يظهر شخصان في حديقة البيت الأبيض ويتصافحان باسم عمليّة سلام، حتى يفقد الجميع اهتمامهم بالتفاصيل. وكلّ هذا فظيع بالنسبة إلى الفلسطينيين. حصل الإسرائيليون على صفقة رائعة.

هل ابتعدتَ عن القيادة، عن عرفات؟

أوه، كليّاً. أنا خصم صريح، بل ويعدّني بعضهم صريحًا أكثر مما يجب. عندما كنت هناك، لم أجد أحدًا يدافع عنه. حتى إنّه كان لي لقاء مطوّل مع أحد وزرائه، وهو مستشار مقرَّب جداً إليه، وأنا أعرفه منذ أيام بيروت، وقد شجبه بقوّة. قال إنّ الرجل فاسد. ولو وضعتَ ذلك جانبًا، هنالك مسألة مزاجيّته، ورغبته في التحكُّم في كلّ شيء، وهو طاغية.

والطريقة التي بدأ بها كلّ شيء، في البداية...

بالضبط تمامًا. من الصعب جداً بالنسبة إلى شخص مثلي، شارك في النضال من أجل الحقوق الوطنيّة الفلسطينيّة ثلاثين عامًا، أن يكتشف أنّ الرجل الذي دعمه ودافع عنه في هذا البلد، قد خان الجميع. بالمناسبة، كنتُ معروفًا في أميركا برجل عرفات، لأنّني كنتُ مقربًا منه، وكنت أفعل ذلك انطلاقًا من التزامي، لأنّه قائد حركة شعبيّة، إلى آخره. وهو الآن اليد اليمنى لإسرائيل في الضفة الغربيّة ويفرض سلطتها. ليس لذلك وقع الصاعقة فقط، لكنّه دراماتيكي جداً أيضًا. في يومي الأول هناك... ابني يقيم هناك. كنتُ أقود سيارة إلى المقرّ العسكري الفلسطيني في رام الله، وكانت هنالك تظاهرة، فتوقّفنا وخرجنا من السيارة، وكان هنالك طلاب يتظاهرون ضدّ السلطات الفلسطينيّة، التي كانت قد استدعت في ذلك اليوم خمسين طالبًا وألقت القبض عليهم. هذا بالضبط ما كان يفعله الإسرائيليون، باستثناء أنّ الفلسطينيين هم من يفعلون ذلك الآن عوضًا عن الإسرائيليين.

ما هو المخرج الآن؟

أنا متصلّب بإيماني بأنّه يجب أن يحدث أمران. الأول هو التخلُّص من القيادة الحاليّة. لا يمكن إصلاح عرفات. إنّه لامع في التكتيك، لكنّه غير قادر على بناء دولة، ولا يتمتّع برؤيا، إنّه مهووس فعلاً بتفاصيل السلطة الدقيقة. وهو، قبل كلّ شيء، مُثقل بأعباء اتّفاق أوسلو. ليست لدينا أيّة سيادة على الأرض، أيّ تواصل جغرافي. علينا عبور حواجز إسرائيليّة للذهاب من بلدة إلى أخرى. كي يذهب [عرفات] من غزة إلى الضفة الغربيّة - وهي على مسافة ٦٥ ميلاً تقريبًا - عليه الحصول على إذن إسرائيلي. ثانيًا، نحن في حاجة إلى حركة سلام جديدة لمتابعة المفاوضات مع الإسرائيليين على أساس المساواة. نضالنا طويل

لأنّنا ضعفاء جداً. ليس لدينا من يدعمنا، كما تدعم الولايات المتحدة إسرائيل، وهم دولة من العالم الأول. لو ذهبتَ الآن بالسيارة من القدس، وهي الآن جزء من إسرائيل، وسلكتَ الطريق المؤديّة إلى رام الله، وهي عاصمة الضفة الغربيّة، فسيكون ذلك شبيهًا برحلة من جنوب كاليفورنيا وعبر حاجز عسكري لتجد نفسك على الفور في بنغلادش. يضيق الطريق إلى النصف، ويصبح مليئًا بالحفر ولا توجد أيّة فرق للتصليح. المنازل متداعية للسقوط، الناس فقراء، ونسبة البطالة سبعون في المئة. يسيطر الإسرائيليون على الاقتصاد، كما يسيطرون على الأمن، ويسيطرون على الحدود، يسيطرون على كلّ شيء. كيف يمكن لأمة، إذاً، أن تحصل على استقلالها؟ يجب أن ينتهي كلّ هذا.

ماذا عن التطوير الاجتماعي؟

يتمّ كبح كل أشكال التطوير الاجتماعي التي يمكن تخيُّلها. عرفات مثال أعلى مريع. وأحد الأمور التي لاحظتُها ـ إنّه مجرّد انطباع ـ هو أنّ جميع المنظمات غير الحكوميّة بدأت تظهر... بعضها جدير بالثناء فعلاً؛ هنالك تدريب مهنيّ، خدمات معلوماتيّة، إسهامات تربويّة، تطوير للمناهج، إلخ. لكنّ معظمها عبارة عن حفلة عملٍ فرديّ. شخص يشغل المنصب لعشرين عامًا، رغم أنّه غير منتخب. أتفهم أنت ما أعنيه؟ الصورة ذاتها في أماكن كثيرة من العالم الثالث. لقد تجاوزت الهند ذلك بالتأكيد، أما نحن، فلم نفعل، مع الأسف. وإلى أن نضع نموذجًا جديداً لحياة يسودها التعاون، نموذجًا للتعلُّم على العمل معًا وعدم الغدر بالآخرين، وكلّ تلك التفاصيل البسيطة التي تشكِّل الحياة المدنيّة ـ إلى أن نفعل ذلك، سنبقى حيث نحن. نحن بلد من العالم الرابع، ومتخلِّف إلى درجةٍ يصعب تصديقها.

هل هو أسوأ من بنغلادش أو نيبال، مثلاً؟

لا نقاش في ذلك. فلا تنس أنّ تلك الدول فقيرة لأسباب متعلِّقة بالطبيعة وغير ذلك؛ ولبعض الأسباب السياسيّة. أما في حالتنا، فلنأخذ غزة، مثلاً. كما أشارت سارا روي، تعمّد الإسرائيليون عكس حركة تطوُّرها. دمَّروا الاقتصاد. والشيء ذاته ينطبق على الضفة الغربيّة. الاحتلال العسكري الإسرائيلي استمرّ تسعة وعشرين عامًا... إنّه الاحتلال الثاني من حيث طول المدة في القرن العشرين. ومعنى ذلك أنّهم أبعدوا أناسًا، وفكّكوا منظمات،

وأقفلوا مدارس، وأقفلوا جامعات. لدينا جيل بأكمله غير متعلّم. هذا عبء ثقيل جداً. لكن هنالك برجوازيّة، طبقة وسطى، وهي مزدهرة وتعرف كيف تهتمّ بنفسها، لكنّي أتحدَّث عن الأكثريّة الساحقة من الناس. . .

إذاً، ما مدى أهميّة كلّ ذلك في عملك؟

إنّه مهمّ جداً. أقصد أنّه ليس الأساس، لكنَّه أحد الأجزاء الأساسيّة من عملي. أعتقد أنّنا على منعطف حرج من تاريخنا. كنت أعدّ نفسي في السابق جندياً، كنّا نحاول تعبئة الناس، كما تعلم، وكنت أفعل ما أجيد فعله، أي الكلام والكتابة. أقيم في الخارج، بالطبع، وأنا جزء من الجالية في خارج الوطن. يعيش حوالى خمسين في المئة من الشعب الفلسطيني خارج فلسطين منذ عام ١٩٤٨. ثم شعرتُ بعد اتفاق أوسلو أنّ من واجبي تأليف كتاب حول ذلك. من واجبي الآن أن أتكلّم جهاراً وأن أقول الحقيقة. توثيق ما يحدث أمر مهمٌّ، لذلك نشرتُ سلسلة من المقالات كنتُ قد كتبتها بالأساس للصحافة العربيّة وهي تؤرِّخ الخيانة بأكملها والجرائم التي ارتُكبت بحقّ شعبنا.

«السلام المكروه»؟

نعم، هذا هو. لكنّي أشعر الآن أنّ عليَّ المشاركة بشكل أكبر. أعاني المرض منذ بعض الوقت. عليّ الخضوع للعلاج الكيميائي من فترة إلى أخرى، لكنّ وضعي لا بأس به، كما تعلم. يمكنني تدبّر الأمور، رغم أنّ المرض خطِرٌ إلى حدّ ما. . .

أجد ذلك مدهشًا، شجاعًا. . .

لا، بل إنّه ضروري تمامًا. البديل هو أن أصبح مقعدًا، وأن أجلس مكتئبًا وأشعر بالأسف على نفسي. أنا في حاجة فعلاً إلى محاربته. وشجّعني كثيراً أنّ ابني ذهب إلى هناك، أقصد أنّه مجرَّد ولد من سكان نيويورك. علّم نفسه العربيّة، التي ليست لغته الأم. رغم أنّي وزوجتي نتحدَّث العربيّة، فقد نشأ كأميركي. وهو الآن يترجم من العربيّة إلى الإنكليزيّة، ومن الإنكليزيّة إلى العربيّة، ويعيش هناك كمتطوِّع على نفقته الخاصة التي تقلّ عن مئة دولار شهرياً، لأنّه يعتقد أنّ ذلك أمر مهمّ. لم أجبره على ذلك، إنّه يفعل ذلك انطلاقًا من التزامه، وهذا ما يشجِّعني الآن، هذا الجيل الصاعد. . .

هل دفعك شيء من طفولتك، ربما النفي، إلى العمل في مجال النشاط السياسي؟

لا. لأنّ عائلتي لم تكن مسيَّسة على الإطلاق. لا يوجد تاريخ لذلك في أسرتي المباشرة، لكن لدي أقرباء مبعثرين هنا وهناك، وبعض الأقرباء البعيدين يعملون في السياسة، لكن ليس والداي. أعتقد أنّ ما أدَّى إلى ذلك هو تجربة الحياة في الولايات المتحدة، حيث يمكنك أن تصبح راديكاليّاً بسرعة كبيرة، لأنّك تدرك بشدّة... جئت إلى هنا في بداية الخمسينات.

الالتزام الذي أظهرتَه، رغم عملك الأكاديمي والضغوط ومرضك الأخير، غير اعتيادي البتة. كم من المثقفين يفعلون ذلك، وهل تعتقد أنّ على المثقفين أداء هذا النوع من الدور؟

أعتقد أنّ عليهم فعل ذلك. بالتأكيد. سأقولها بصراحة تامة، يحزنني ذلك قليلاً. وقلة ضئيلة فقط تفعل ذلك مع الأسف، في ما يخص فلسطين، وهذا ما لم أستطع فهمه واستيعابه. كان هنالك استسلام فكري لدينا قبل أن يحدث ما حدث اليوم، وهو الذي جعل ما حدث ممكنًا. وتمثّل «عملية السلام» المحدَّدة هذه بالنسبة إليّ استسلامًا وتنازلاً. بالطبع، في كلّ معركة يوجد منتصر ويوجد مهزوم، وهم الذين يملكون السلطة والمال، إلخ. لكن هنالك فرقًا بين أن تستسلم وترمي نفسك تحت رحمة المنتصر من جهة، وبين أن تدرك هذه الهزيمة الواحدة وأن تقول «حسنًا، كانت هذه معركة واحدة، لكن يجب علينا أن نخطو الخطوة التالية». كنتُ أتحدّث منذ قليل مع فلسطيني أميركي شديد الذكاء وغزير الأفكار، وهو يكرّر طول الوقت أنّه ما من بديل آخر. مصداقيّتنا الآن ازدادت بالتأكيد عما كانت عليه في السابق، وهو مصرّ على القول إنّه لا بديل آخر أمامنا. إنّه جزء من الهزيمة أن يقول الناس ذلك؛ فهنالك بديل بالتأكيد.

ماذا عن دور المثقفين والأكاديميين في العالم الغربي، في الولايات المتحدة على سبيل المثال؟

هل رأيتَ كتابي عن المثقفين بعنوان «صور المثقف»، ويضمّ محاضرات ألقيتها في [جامعة] رايث وأعطيتها لشبكة بي. بي. سي. عام ١٩٩٣؟ حسنًا، ما حدث بشكل أساسي

هو أنّهم علَقوا بالاحتراف والتخصُّص، أي بالصورة الضيقة. كانت هنالك رغبة عارمة، كما تعلم، لدى من يُسمَّوْنَ بمثقفي السياسة، المهتمين بالاقتصاد والشؤون الاجتماعيّة وقضايا المرأة، في العمل مع مصادر القوة. لا وجود لفكرة المثقف الذي يمثّل الضعفاء والمحرومين.

لمَ لا؟

من الصعب معرفة السبب. ثمة أسباب تاريخيّة طبعًا، إضافةً إلى المسافة التي تفصل بين الأكاديمي والعالَم، وكذلك فكرة أنّه لا يجوز للأكاديميين أن ينخرطوا في ذلك، وفكرة الجدارة بالاحترام. دفعتُ ثمنًا باهظًا من ناحية الشتائم [الموجَّهة إليّ] في أوقات مختلفة. لديّ زرّ في البيت تمّ وضعه قبل حوالى عشرة أعوام، وإذا كبسته يرنّ جرس في مركز الشرطة ويأتون على الفور. حُرق مكتبي ونُهب، ونعتوني بشتى الأوصاف في المطبوعات. صدرت مقالة في إحدى المجلاّت المحترمة جداً وصفتني بـ«بروفيسور الإرهاب». عليك، إذًا، أن تتحمَّل الكثير، والناس لا يريدون ذلك. وفي المقابل هنالك الجوائز والمكافآت والألقاب الفخريّة، والناس يريدون ذلك.

هل ترى هذه الظاهرة في كلّ مكان؟

الأمر مخزٍ في بعض مناطق العالم الثالث. لنأخذ فلسطين أو أيّ بلد عربي آخر. فقدَ المثقفون صلتهم بشعبهم، تأمْركوا، باتوا يخدمون الأنظمة. يجب على المرء القول أيضًا إنّهم في وضع بالغ الصعوبة، لأنّنا نتحدّث عن طغيان عامّ وأنظمة استبداديّة في العالم العربي. من الصعب جداً أن يقف المرء عندما يعلم أنّهم قد يسكتونه أو يسجنونه أو يقتلونه. لكن، ما زال هناك أناس يفعلون ذلك. انتقد مثقف أردني ـ وهو صديق لي ـ الملك حسين في إحدى المحاضرات على ذهابه لحضور جنازة رابين قائلاً إنّ هنالك تحالفًا هاشمياً صهيونياً، وقد زجُّوا به في السجن بناءً على ذلك. مضت خمسة أشهر منذ دخل السجن، ولم توجَّه إليه تهمةٌ بعد. وهذا فقط لأنّه تفوّه بشيء. في الحقيقة، لقد حوكم على ما كان يدعى في أوروبا القديمة جريحة المَسّ بالجلالة. ثمة تعبير باللغة العربيّة، «أطال لسانه على الملك»، وهذه جريمة يعاقب عليها القانون. حُكم عليه بالسجن لثلاث سنوات لأنّه ألقى محاضرة. لكنّه فعل ذلك. ورغم صعوبة ذلك، ما زال بعضهم يقف هذه الوقفة.

تبدو حقيقةُ ابتعاد الناس عن قضايا كهذه، قضايا انتهاك الحقوق الأساسيّة، مدهشةً أكثر في بلدان كالهند والولايات المتحدة، التي تشكّل أنظمة ديمقراطيّة، حيث في إمكان الناس أن يحتجُّوا. أترى من هذه الناحية أنّه يتمّ عزل المثقفين، بل والأدب والثقافة والفنون، عن بعض الاهتمامات الأساسيّة للمجتمع؟

كلّيّاً. أقصد أنّهم يصبحون زخرفة. هيمنت على القرن العشرين «دوغما» أنّ الفن لا علاقة له بالسياسة. الفكرة أنّ الفن والثقافة، كما تعلم، فوق السياسة. وأنّهما أنبل وأنظف من أن يُزجّ بهما في السياسة، وهذا غير صحيح البتة. تاريخيّاً، لا يمكنك أن تجد مثالاً لفن عظيم في التقاليد الغربيّة لم يكن مرتبطًا بالسياسة.

تحدَّثتَ في «الثقافة والإمبرياليّة» عن الحاجة إلى قراءة روايات القرن التاسع عشر العظيمة بهذه الطريقة، لكن هل يُنقص ذلك متعةَ قراءتها كروايات فقط، كمجرَّد فنّ؟

لا، بتاتًا. الروايات هي عن العالم. على سبيل المثال، روايات جين أوستن، التي أتحدَّث عنها في ذلك الكتاب، هي عن عالم الرجال والنساء، وعن عالم التاريخ، وعالم الطعام والشراب، والنموّ والموت والزواج. وهي مرتبطة، بحكم الضرورة، بقضايا السلطة والعدالة، والثراء والفقر، وما إلى ذلك.

هل من الواجب أيضًا على المثقف والأكاديمي أن يفسِّر أو يحلّ شيفرة الفن والأدب لمصلحة الجمهور الأوسع؟

حسنًا، أعتقد أنّه ليس في إمكان الجميع أن يفعلوا ذلك. لكنّي كأستاذ أفعل ذلك بالتأكيد، و ما يهمُّني أكثر من غيره هو تطوير موقف نقديّ لدى الطلاب، كي يصبحوا قادرين على القراءة بوعي ذاتي، وليكونوا شكّاكين وفضوليّين على حدّ سواء.

ماذا عن الأدب الذي يُنتَج حاليًا؟ يبدو أنّ هنالك فجوةً ضخمةً بين الأدب الشعبيّ من جهة، والكتابة الأدبيّة الجادّة، الروايات الجادّة التي تصدر. أيُّهما يعكس الثقافة الوطنيّة أكثر؟

الثقافة العامة في أميركا مثيرة للاهتمام وتعكس فعلاً بعضُ الروايات أذواق المستهلكين. لكنَّها تعكس أيضًا نقصًا في اهتمام الجمهور. هنالك، كما تعلم، ما يسمَّى الآن برواية المطارات ـ جون غريشام، توم كلانسي، إلخ. إنّهم يمثِّلون خوف الجمهور وهوسهم

واهتماماتهم، من الجنس إلى العنف السياسي إلى فترة الحرب الباردة. إلى جانب ذلك، هنالك ما نسميه الأدب النوعي، روايات لأناس مثل أبدايك وفيليب روث، يتمتّعون بشعبيّة لكنّهم أدباء، ويعكسون التاريخ الوطني في هذه اللحظة. إنّهم على صلة نوعًا ما بالمجموعة الأولى، لكنّهم أرقى من ناحية النوعيّة، ووعيهم الذاتي أعلى، وهم أكثر اهتمامًا بما يكتبون. ثم هنالك النوع الثالث، وهو الأدب الطامح إلى أن يصبح كلاسيكيّاً. والمثير للاهتمام في المجموعة الثالثة هذه، هو أنّها تتمتّع بعالمية. وهي لا تضمّ فقط كتّابًا أميركيين مثل توماس باينشون، بل وكتّابًا أوروبيين ومن العالم الثالث مثل [سلمان] رشدي وغارسيا ماركيز.

هل يبني هذا النوع من الأدب جسوراً بين الشعوب والثقافات؟

نعم، لأنّ جمهوره عالميّ.

هل يحملون من هذه الناحية رسالةً، نوعًا من لغة تفاهم مشتركة، وهل سيعملون كعناصر تغيير في المجتمع؟

أوه، إلى حدّ بعيد. أكثر بكثير من المجموعتين الأخريين. بإمكان هذه الروايات أن تعمل كعناصر تغيير اجتماعي وفكري وثقافي، لأنّها تعرف على عوالم جديدة بأكملها. سأعطيك مثالاً، قراءة رواية لسلمان رشدي تعني بالنسبة إلى القارئ المتحدِّث باللغة الإنكليزيّة قراءة شيء جديد كلّيّاً. أقصد أنّها متّصلة بعالم كبلنغ وفورستر، لكنّها مختلفة. إنّها ما بعد كولونياليّة، لها سحرها الخاص، وروعتها الخاصة. كما وتقدّم إلى اللغة الإنكليزيّة نوعًا محدَّدًا من التجربة الهجينة.

هل يوجد لدى الصحافة دور تؤدِّيه في انتشار هذا النوع من الأدب لدى جمهور أكثر اتّساعًا؟

لديهم دور يؤدّونه، لكنّهم لا يفعلون. أنا لا أعرف سوى عن أميركا، فعليّاً؛ النوعية متدنّية جداً، في رأيي، وهي لا تفعل سوى نشر الأكاذيب والصور النمطيّة والدعاية. من المستحيل أن أشاهد التلفزيون أو أن أقرأ الصحف مثل الـ «نيويورك تايمز» دون أن أشعر بضرورة تصحيحهم لأنّهم مخادعون ومخطئون جداً في منظورهم. وسياق النص كثيراً ما يكون خاطئًا.

لكنّك لا تتجنّبهم؟

ليس كلياً. الفرص المطروحة أمام المرء محدودة جداً. فهم لا يريدون سماعي، يريدون سماع أناس يفرضون بشكل أو بآخر السياسة الوطنيّة ويقولون أشياء متوقعة. لكنّي أشعر أنّ من واجبي إلى حدّ ما أن أتدخّل كلّما استطعت ذلك.

تحدَّثتَ في «الثقافة والإمبرياليّة» عن مقاومة الإمبراطوريّة التي تصاعدت بالتدريج؛ هل تلاحظ الآن، في ظل الوضع الحالي المتّسم بالكولونياليّة الجديدة وهيمنة الولايات المتحدة الاقتصاديّة، أيّ نوع من المقاومة تجاه ذلك؟

بالطبع. المقاومة ليست علمانيّة مع الأسف، ولا يعجبني ذلك. انظر إلى بعض الحركات الإسلاميّة. حماس في الضفة الغربيّة، والجهاد، إلخ. إنّها أشكال مقاومة عنيفة وبدائيّة. إنّها ما يسمّيها هوبسباوم ما قبل رأسماليّة، محاولة للعودة إلى الأشكال [الاجتماعيّة] الطائفيّة من أجل ضبط السلوك الشخصي بأفكار مختزلة أبسط فأبسط. أنا لا أؤيّدهم بتاتًا، والعنف من أجل العنف يجب أن يدان بشدّة. لكنّها فعلياً حركات احتجاجيّة. وتظهر في معظم الأحيان بسبب عاملين أساسيَّين. الأول هو فساد الأنظمة المحلّيّة وعدم كفاءتها وعجزها عن تحقيق احتياجات السكان الحياتيّة. والثاني - كما هي الحال في إيران - هو مقاومة السيطرة والهيمنة الأميركيّة، وهي القوة العظمى الوحيدة التي لم تُخفِ رغبتها في فرض نفسها لأسباب متعلّقة بمكاسبها الاقتصاديّة وامتيازاتها الاستراتيجيّة واندفاعها المطلق إلى الهيمنة. من المؤلم جداً مشاهدة ذلك، خصوصًا الطريقة التي تستخدم فيها الولايات المتحدة قوى المنطقة مثل مصر وإسرائيل أو المملكة السعوديّة. وكثيرًا ما تنحاز هذه الأنظمة ضدّ شعوبها. يتحدّث وارن كريستوفر عن الإرهاب بشكل يومي، لكنّ القضية الأساسيّة ليست الإرهاب، بل أنّ الناس تريد أن تأكل.

لديَّ سؤال آخر أودّ طرحه. لقد ناقشتَ مرارًا فكرة انبعاث الهويات الوطنيّة في عالم ما بعد الكولونياليّة. في بعض الحالات، نرى انبعاثًا لهويات أضيق، كالهويّة الطائفيّة، والهويّة الدينيّة، كما في حالة انبعاث الـ«هندوتفا» في الهند مثلاً. كيف تنظر إلى ذلك؟

أنا ضدّ ذلك بشكل عام. كنتُ في اليونان منذ قليل، والمسألة ذاتها مطروحة هناك في ظلّ الصراعات بين اليونان وتركيا، مقدونيا، يوغسلافيا السابقة، الصرب والكروات، وهكذا دواليك. إنّه إرث الإمبرياليّة، في رأيي. فكرةُ الهويات الضيقة والمنفصلة ليس لها أساس تاريخيّ، بل إننا ننتمي إلى هويات أوسع بكثير، إلى هويات وئاميّة أكثر، وتعريفها أشمل. تعود فكرة الهندوسي ضدّ المسلم، إلخ.، إلى أيام «التقسيم» والسياسة البريطانيّة في الهند. لا أقول إنّه كانت هنالك فترة ورديّة كان فيها الجميع سعداء. لكنّي أتحدَّث عن التفاقم الذي حصل، والناس يهابون التغيير، ومن الطبيعي أن يتمسَّك المرء بما هو أقرب وأعزّ. ويصعب جداً على الناس القبول بأنّ الهوية ليست شيئًا واحدًا بل عدة أشياء. لذلك يفضِّلون التمسُّك بشيء واحد كي يحاربوا الآخر. يعود ذلك في جميع هذه الحالات إلى الإغريق والبرابرة. أي: «أنا يوناني لأنّي لست بربريّاً». وأن تكون بربريّاً يعني أن تكون شخصًا لا يتكلّم اللغة اليونانيّة. بكلمات أخرى، إنّها هويّة وطنيّة خصاميّة، وتؤدِّي دوراً بالغ السلبيّة. فهي محدودة جداً. وثالثًا، أعتقد أن العامل الأهمّ، الذي كثيراً ما يُغفل عنه في مسألة الهويات، هو دور التربيّة. معظم تقاليد التعليم وطنيّة على نطاق ضيِّق. يقولون: نحن ننحدر من تقاليد عظيمة، من الآباء المؤسسين، وهكذا دواليك. لكنّهم يشيرون ضمنيّاً إلى أنّ التقاليد الأخرى دونيّة. هذا فظيع وعلينا تغييره بسرعة والتشديد على رؤية أوسع وأشمل للإنسانيّة.

حوار مع نيرمالا لاكشمان،

مجلة «Hindu Magazine»،

شيناي، الهند، ١٩٩٦

- ٢٦ -

عودة إلى الذات

جاكلين روز: آمل أن نتمكّن من استخدام حوارنا هذا كفرصة لك للإجابة عن بعض الانتقادات ـ كي لا أقول التشويهات ـ التي يبدو أنّك تحفّزها بشكل دراماتيكي من وقت إلى آخر. لدي مصلحة شخصيّة في ذلك. أنا هنا بصفتي امرأة يهوديّة وناشطة في مجال حقوق المرأة ملتزمة التزامًا طويل الأمد بالتفكير على أساس التحليل النفسي. دعنا نواجه الحقائق: لا تنطبق أيّة من هذه الصفات عليك أنت. لذلك، آمل أيضًا أن تسنح لنا الفرصة لبرهنة إمكان الحوار بأشكال لم يتخيّلها أحد عبر ما كانت تبدو عوائق اختلافات تاريخيّة لا يمكن تخطّيها...

تحدَّثت مرارًا في أعمالك عن الكتابة، وقلتَ في إحدى المرات: «تصبح الكتابة مكانًا للحياة بالنسبة إلى رجل لم يعد لديه وطن». كما قلتَ: «ليس الأمل الرئيسي بالنسبة إلى المفكّر» ـ وهذا مدهش قليلاً ـ «أن يؤثّر في العالم، بل أن يستذكر شخص ما، في مكان ما، يومًا ما، ما كتبه بالضبط كما كتبه».

في الوقت الذي شعرتُ فيه بأنّ الأمور تجري بشكل سيّئ جداً بالنسبة إلى الفلسطينيين، وأنّي لا أريد القبول بمصيرٍ يبقينا خارج تطوُّر التاريخ، استعرتُ من أدورنو الاقتباسَ الذي

ذكرته حول أمل المثقّف بأنْ يقرأ شخصٌ كتاباته. كنتُ أكتب آنذاك عن اتفاقيّة أوسلو، عندما كان العالم بأسره يحتفل، وكان الناس يتحدّثون على شاشات التلفزيون عن هذا الحدث الذي هزّ العالم، أما أنا فكنت أشعر عكس ذلك تمامًا. اعتبرتها لحظةً سيئة جداً. ومنذ ذلك الحين، وأنا أشعر أنّه من المهمّ جداً ألاّ ندع الأمور تفلت من أيدينا نوعًا ما. انتابني شعور بالشك تجاه التفكيكيّة منذ ظهورها: الناس الذين يقولون، حسنًا، كلّ شيء يعتمد على نظرتك إلى الأمور. أؤمن بالحقائق، والحقائق كثيراً ما يساء استخدامها، أو تُهمَل، أو يبالغ بها، أو تُخبّأ، أو تُنسى...

أحد الانطباعات الأقوى لديّ عنك كان فعلاً بعد أوسلو، عندما ألقيتَ محاضرةً في «مدرسة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة في جامعة لندن». وقفتَ في القاعة ورسمتَ في الهواء الطرق [الالتفافيّة] التي يقوم [الإسرائيليون] بمدّها عبر ما يسمى بالأراضي التي على وشك التحرير والاستقلال. بضربة يد كشفتَ لي ـ ولم أنس ذلك منذئذ ـ أنّ ما يحدث للفلسطينيّين غير قابل للحياة من الناحية الاقتصاديّة. يتناغم ذلك مع حياة متحدّثٍ رسميّ مهمّته، كما عبّرتَ عنها، هي «دمج الإرادة الأخلاقيّة باستيعاب البراهين» أو «قول الحقيقة للسلطة». من جهة أخرى، في كثير من كتاباتك، خصوصًا في مجال الأدب والموسيقى، نجدك تعشق الحداثة التي تشكك، بكلماتك أنت، في بعض مفاهيم الحقيقة واليقين وما إلى ذلك. أيمكنك أن تعلّق على كيفيّة الموازنة أو الربط بين التنوير والمكوِّنات الحداثيّة في ما تفعله؟

من نواحٍ عديدة إنّها فعلاً بالاختلاف الذي تحدَّثت عنه. إذا كان المرء يكتب عن الحداثة بكلّ ما فيها من تشكيك، وسخرية قبل كلّ شيء، فهو يتحدَّث فعليّاً عن شيء مختلف كلّ الاختلاف عن الدور الذي يؤدِّيه ممثِّل سياسيٍ محدَّد، أو عن جوهر حلّ سياسي أو عمليّة سياسيّة ما. لكنّي أعتقد أنّ ما يربطهما هو شعور معيَّن بالاستكشاف والشَرطيّة...

لطالما شعرتُ بالشكّ تجاه عدد من الأمور التي أراها مترابطة جوهرياً. المسؤولون. أعتقد أنّ المسؤولين يكذبون على الدوام. آي. إف. ستون، الصحافي الأميركي العظيم الذي توفي منذ بضع سنوات ـ والذي عرفته جيِّداً قُريب وفاته ـ كان يصدر من بيته مجلة صغيرة باتت ذات تأثير كبير في واشنطن، ابتداءً من زمن أيزنهاور، على ما أعتقد، لكن في زمن

كندي وجونسون أيضًا، وخصوصًا خلال فترة [حرب] فييتنام. كان صحافيّاً رائعًا، متطرّفًا في عدم توقيره الحكومة. وكان يقول إنّ قانون العمل الأساسي بالنسبة إلى الصحافيّ هو افتراض أنّ كلّ تقرير حكوميّ كاذب. بينما من المؤكَّد أنّ معظم الصحافيين ـ وهذا عائد إلى كسل صحافيّي القرن العشرين ـ يكرِّرون ما يأتي في التقرير الحكومي. يجب عليك الافتراض دائمًا أنّ المسؤولين الرسميّين والإداريين وأصحاب السلطة والقرار وما إلى ذلك، يمثّلون موقفًا، وهم متواطئون في الحفاظ على كراسيّهم وسلطتهم. لذلك يكمن دور المثقّف، كما أراه أنا على الأقلّ، في التحدّي باستمرار، من أجل ذكر الأسماء وكشف الحقائق.

الكتابة عن الحداثة أمر مختلف كلّ الاختلاف، أولاً لأنّها أكثر خصوصيّة. إنّها من أشكال التفكير والتأمُّل، ولعلّها أقلّ يقينًا بكثير. إضافةً إلى ذلك، أعدّ نفسي مؤرِّخًا حتى وأنا أكتب عن الحداثة أو في الموسيقى، لأنّي أحاول وضع العمل الفني في إطار أكبر وأن أربطه بأمور لا نربطه بها عادةً. في حالة الأوبرا، على سبيل المثال، من المثير جداً للاهتمام أن ترى نوعًا من السياسة الآنيّة، لأنّ أعمال الأوبرا كانت تُكتب في السابق لمناسبات محدَّدة، بينما يعدّها معظم الناس الآن أعمالاً كلاسيكيّة ـ يذهبون إلى الأوبرا مرتدين بزات «سموكينغ» وكلّ ما إلى ذلك. لكن في الحقيقة، كانت [الأوبرا] مولعةً بالقتال من نواحٍ عديدة، وكانت لها أغراضٌ وأهداف محدَّدة. وينطبق ذلك في بعض الأحيان أيضًا على أعمال أدبيّة، ما يعني وجوب ربطها لا بوضع ثقافي وسياسي فقط، بل بخصوصيّات حياة الكاتب نفسه.

دعني أركّز على مسألة الخصوصيّة. أنت تكتب حاليًا سيرتك الذاتيّة. أعتقد أنّ الجميع هنا يتوق إلى سماعك تتحدَّث قليلاً عن ذلك، إن أمكن.

قاومتُ استخدام مفهوم «سيرة ذاتيّة». أدعوها «مذكرات»، لأنّي لا أحاول تعليل مسار عامّ. شعرتُ أنّ هنالك شيئًا ما في ماضٍ غريب عليّ فهمه. عائلتي فلسطينيّة، بالطبع، لكن يبدو أنّنا كنّا نعيش في عالمين أو ثلاثة عوالم مختلفة. عشنا في مصر. والدتي لبنانيّة جزئيّاً، لذلك عشنا في لبنان. كان ذلك كلّه في فترة الكولونياليّة. تمتّعنا بحياة ذات هيكليّة غريبة الأطوار إلى أبعد الحدود، لأنّ والدي هو الذي اخترعها نوعًا ما. تلقَّيتُ التعليم فقط في مدارس كولونياليّة، لذلك أعرف الكثير، أو كنت أعرف آنذاك، عن «قانون التسييج». كنت أفكّر فيه عند هبوط الطائرة. أرى الحقول، وأستذكر سؤالاً في المدرسة حصلتُ على علامة عالية جداً

عليه: «قانون التسييج لعام (نسيت أي عام) كان عملاً شرّيراً ضرورياً. ناقش ذلك». كنت أقيم في مصر آنذاك، لكن لو سئلت عن نظام الريّ في مصر لما استطعت التفوُّه ببنت شفة. ولأنّ والدي كان قد عاش في الولايات المتحدة بعض الوقت، وخدم في الجيش أثناء الحرب العالميّة الأولى، كنّا قد ورثنا عنه جميعًا، أنا وأخواتي، الجنسيّة الأميركيّة. إذًا، ها أنا، فلسطيني يقيم في مصر، ويحمل اسمًا غريبًا بالنسبة إلى الدوائر التي أتحرّك فيها (إدوارد ليس الاسم العربي الأكثر رواجًا، كما تعلمين). أعتقد أنّ الخيط الأساسي في المذكّرات هو تتبُّع تأثير ذلك النوع من حياة السجن أو العزلة التي عشتها طفلاً، ربما لأنّ عائلتي شعرت بأنّ عليها حمايتي. . .

ما شعورك وأنت تقيم في نيويورك، وقد أصبحت المتحدِّث الرئيسي باسم الشعب الفلسطيني في الغرب؟ ماذا يحقّق لك ذلك العمل؟ انطلاقًا من أين تضع نفسك وإلى ماذا تنتمي؟

تراوح الأمور بين التهديدات بالموت والأمور الأكثر شيوعًا، وهي الشتائم. قبل حوالى عشرة أعوام، حُرِق مكتبي في جامعة كولومبيا. قالت لي الشرطة والـ إف. بي. أي. ـ وكانوا قد عيّنوا شخصًا لحمايتي ـ إنّ أفرادًا من «جمعيّة الدفاع اليهوديّة» هم الفاعلون، فقد وجدوهم في قبو المبنى الذي أقيم فيه، وإنّهم هدّدوا بفعل المزيد. يواجه المرء في نيويورك بشكل خاص كمّاً هائلاً من الكراهية والغضب. أذكر، على سبيل المثال، ذات ليلة حفلة وداع لأحد الزملاء، ربما كان ذلك قبل عشرين أو خمسة وعشرين عامًا، أي كنت قد أصبحت بروفيسوراً. كان الجميع سكارى بعض الشيء. واقتربت منّي زوجة أحد الزملاء، وهي يهوديّة، وقالت لي ـ لن أنسى ذلك أبدًا ـ وبالطبع ما كانت لتقول ما قالته في الحالة الاعتياديّة، فهي لم تفعل عندما التقيت بها مصادفةً في الشارع، لكنّها شعرت ببعض التحرُّر تحت تأثير الكحول، فقالت: «أيّها الشاب!» ـ ولم تكن تكبرني إلا بعشر سنوات كحدّ أقصى ـ «أريد الحديث معك حول بعض أفكارك. . . لماذا تريد قتل اليهود؟» كانت قد صدرت مقالة عنّي تحت عنوان «بروفيسور الإرهاب». أعتقد أنّهم سئموا من فعل ذلك الآن، لأنّي لسبب أو لآخر تمكّنت من البقاء رغم كلّ ذلك.

أغرب ما حدث لي هو عدد الناس ـ ومعظمهم من اليهود ـ الذين أرادوا إمّا المجيء إلى بيتي أو تناول وجبة طعام معي لرؤية كيف «أعيش». حدث ذلك معي حرفيّاً أكثر من

خمس مرات. كانت طبيبة علم نفس يهوديّة مشهورة جداً ومقيمة في بوسطن ـ كنّا قد شاركنا معًا في الثمانينات في ندوات حول سبل حلّ الصراعات ـ قد جاءت إلى نيويورك، فاتصلتْ بي هاتفيّاً من جامعة نيويورك، وهي في وسط البلد، وسألتني: «هل يمكنني أن آتي لزيارتك؟» فوجئتُ قليلاً، لكنّي قلت: «نعم، بالتأكيد». جاءت، دخلت الشقة، دخلت إلى غرفة الجلوس حيث يوجد بيانو كبير: «أوه، أنت تعزف البيانو»، ثم نظرت في ما حولها قليلاً، وقالت إنّها تريد رؤية مكتبي. قلت لها: «تفضّلي بالجلوس. أقصد، انّ الطريق طويلة من وسط المدينة». لكنّها قالت، «لا، لا، يجب عليَّ أن أذهب... جئت فقط لأرى كيف تعيش». رفض شخص آخر في إحدى دور النشر المحترمة لأسابيع، بل لشهور، أن يوقّع عقداً معي، إلى أن أذهب إلى بوسطن لتناول العشاء معه، كي يراقبني ويراقب حسن تصرّفي في آداب المائدة.

هل يمكنني أن أروي لك طرفة خاصة بي؟

طبعًا.

قبل حوالى ثلاثة أعوام ألقيتُ محاضرةً في جامعة ييل، وفي اليوم التالي سألتني ناقدة أدبيّة بارزة أثناء الغداء عمّا إذا كان هنالك «دم يهودي» في عروقي. استغربتُ السؤال لكنّي قرّرت الإجابة عنه، فقلت لها إنّه لا يسري في عروقي «سوى دم يهودي» وفقًا لمعلوماتي. وعندما سألتها لماذا طرحت علي هذا السؤال، قالت: «لأنّنا اعتقدنا أنّك يهوديّة، ثم أدركنا أنّك لا يمكن أن تكوني يهوديّة لأنّك استشهدت في محاضرتك بإدوارد سعيد».

هنالك قصة أخرى. وهي معبِّرة، جداً. قبل حوالى عشر سنوات، ذهبتُ إلى جامعة إموري في أطلانطا لإلقاء عدد من المحاضرات والندوات. أثناء الندوة الأخيرة، وأنا أشرع في دخول القاعة، استوقفني شاب عرَّف عن نفسه بأنّه طالب دراسات عليا في اللغة الإنكليزيّة، وأنّه سيحضر الندوة، وأنّه يتوق لاصطحابي بسيارته إلى المطار في ما بعد. فقلت له: «حسنًا، هذا لطف منك، لكن لن يكون ذلك ضرورياً، لأنّ البروفيسور فلان سيفعل ذلك». فقال: «لا، اسمع، اصطحابك إلى المطار يعني الكثير بالنسبة إليّ؛ إنّها مسألة امتياز شخصي نوعًا ما». عندما سألته عن السبب، شرح لي أنّه كان طالبًا في كليّة اللغة الإنكليزيّة بـ[جامعة]

كولومبيا، لكنّه لم يحضر قطّ أيّاً من صفوفي: «تلقّيتُ العلم في مدرسة يهوديّة في نيويورك، حيث قال الحاخام إنّك الشيطان، وإنّه لا يجوز أن نقيم أيّة علاقة معك، لذلك لم أفعل. لكنّي أشعر أنّ ذلك التصرُّف كان غبيّاً وحقيراً، وأنّ اصطحابي لك إلى المطار سيعوّض عن ذلك نوعًا ما».

سأمثّل الآن دور محامي الشيطان قليلاً، سأطرح سؤالاً عن اليهوديّة قوميّةً وديانةً، لأنّه من الواضح أنّ ذلك يلقي بظلاله على أعمالك. السخريّة موجودة في حالاتٍ عدّة: هنالك حقيقة أنّ انتقاداتك الحاليّة للسلطة الفلسطينيّة أكسبتك صفة «صديق العدو الصهيوني»؛ وحقيقة أنّ مارتن بوبر انتقل للعيش في بيتك عندما اضطرت عائلتك إلى مغادرته عام ١٩٤٨. تقول في نهاية «الاستشراق»: «وفقًا لمنطق يصعب تفسيره وجدتُ نفسي قد كتبتُ تاريخًا غريبًا يشاطر الغرب عداءه للساميّة سرًّا». أودّ فعلاً الحديث عن الطريقة التي تتطرّق فيها إلى اليهوديّة قوميّةً وديانةً أو إلى معاداة الساميّة في كتاباتك. هنالك لحظات تزعجني... هل يمكنك الحديث عمّا تعنيه «الساميّة» بالنسبة إليك، وكيف تفرّقها أو لا تفرّقها عن الأفراد المفكّرين والعلماء والأصدقاء اليهود، وما إلى ذلك؟

تلك التصنيفات الشموليّة، التي يصادفها المرء في الأدب الأوروبي منذ نهاية القرن السادس عشر فعليّاً ـ كمفهوم «الساميّين» الذي يُقصد به اليهود بشكل أساسي، لكنّه بات يشمل في بداية القرن التاسع عشر كلّ من في الشرق الساميّ ـ لطالما بدت لي تشكيلات غريبةً عنّي لأنّي نشأتُ في بيئة مختلطة. المدارس التي ارتدتها في فلسطين ومصر كانت مليئة بالعرب بالطبع، مسيحيين ومسلمين، وباليونانيين والإيطاليين والأرمن، واليهود الشرقيين (كما كانوا يسمَّوْن) منهم والأوروبيين، لكنّ الأخيرين كانوا قلّةً، هنا وهناك، بدرجة أقلّ بكثير. رأيت هذا النوع من البنية في الأدب المعادي للساميّة، ووجدتُ أوجه مقارنة بين ذلك وبين فكرة «الشرقيّ»، لأنّ الأوروبيين في كلتا الحالتين كانوا يحاولون الحديث عن شعوب غريبة الأطوار. عبَّر عن ذلك ديزرائيلي بجملة رائعة حينما تساءل: «العرب، من هم؟» وأجاب بنفسه: «إنّهم مجرّد يهود يمتطون الخيول». إذًا، يوجد تحت غطاء هذا الفصل نوع من الدمج.

شعرتُ طول حياتي بصلة روحيّة بالأفراد اليهود الذين التقيتُ بهم في الصف أو المجتمع، إلخ.، لأنّنا مرميون كما هي الحال الآن في كومة واحدة، أحيانًا بشكل مزعج

وأحيانًا بشكل مُرضٍ جداً. إنّها مسألة بالغة التعقيد، لأنّي واحد من قلة تقول إنّ تاريخنا كفلسطينيين اليوم مرتبط ارتباطًا وثيقًا جداً بتاريخ اليهود، بحيث إنّ فكرة الفصل، وهي الأساس الذي بنيت عليه عمليه السلام ـ أي أن يكون للفلسطينيين حياة مستقلّة، ولليهود حياة مستقلّة ـ محكوم عليها بالفشل. من المستحيل أن تنجح.

أذكر أنّي شاركت عام ١٩٨٨ في مؤتمر نُظّم تحت رعايّة المجلة اليهوديّة «تيكون»، وشارك فيه أيضًا الفيلسوف اليهودي مايكل والتزر المشهور في الولايات المتحدة، وهو من خصومي اللدودين. إنّه رجل من اليسار، كما يُفترض، لكنّه صهيوني متزمّت إلى أقصى الحدود. عُقد المؤتمر لأنّ المجلس الوطني الفلسطيني الذي كنت عضواً فيه آنذاك، كان قد اعترف تواً بإسرائيل، وأعلن للمرة الأولى بوضوح عن ضرورة إقامة دولتين. وعُدَّ ذلك فرصة جديدة [للسلام]. أما أنا، فكنت مصراً على أنّ المسألة ليست بهذه البساطة. فقال لي والتزر: «حسنًا، اسمع. لقد اعترفتم بإسرائيل. من الواضح أنّه ستكون لديكم أو من الممكن أن تكون لديكم دولتكم. لكن، كفاك حديثًا عن الماضي. دعنا نتحدَّث عن المستقبل». كثيراً ما توجَّه إليّ هذه الكلمات من قبل مَنْ ينتقدني؛ يقولون إنّي أتحدَّث دائمًا عن الماضي، إنّي أركِّز أكثر من اللازم على الظلم الذي تعرَّض له الفلسطينيون، وما إلى ذلك. كان ٩٩ بالمئة من الجمهور يومها من اليهود. عندما قال ذلك، فتحتُ فمي لكنّي لم أقل شيئًا، لأنّ امرأة من الجمهور ـ لن أنسى ذلك أبدًا مدى الحياة ـ وقفتْ وبدأت تهاجم والتزر بشراسة. قالت: «كيف تجرؤ على قول ذلك لفلسطيني؟ كيف تجرؤ على قول ذلك لأيٍّ كان؟ فنحن أكثر من يطالب العالم بتذكّر ماضينا. وأنت تقول لفلسطينيّ أن ينسى ماضيه؟ كيف تجرؤ على ذلك؟» كان أمرًا استثنائيّاً. ولم ينبس بعدها ببنت شفة.

ونهايةً، هنالك، بالطبع، تضادّ عميق لا يقبل المصالحة بين العربي واليهودي، لن يتمكّن جيلنا من التغلّب عليه، وأنا أقول ذلك بأسف كبير لأنّها المسألة الأصعب للقبول بها.

بين العربي واليهودي، أم بين العربي والإسرائيلي؟

حسنًا، كلاهما. أعتقد أنّ المسألة غاية في الوضوح. أنا أقيم في الولايات المتحدة. من الصعب جداً العثور على يهوديّ ما هناك لا يماهي نفسه بإسرائيل. وأنا أتفهَّم. . .

أنا أعرف أناسًا كثيرين، كثيرين جداً في الولايات المتحدة، يا إدوارد، لا يماهون أنفسهم بإسرائيل. من الواضح أننا نتحدَّث مع أناس مختلفين جداً.

دعيني أُنْه لو سمحت. قد تكونين محقّةً. لكنِّي أرفض بشكل قاطع فكرة التقسيم، تمامًا كما أرفض معظم أشكال القوميّة، تمامًا كما أرفض الانعزاليّة والعزل والانفصاليّة بشتى أشكالها. أرى أنّ فكرة انفصال أناس كانوا يعيشون سوية ـ وقد حدث ذلك في لبنان، على سبيل المثال ـ فجأةً ليعيش المسيحيون هنا فرضًا، والمسلمون هناك، واليهود في مكان ثالث، فكرة همجيّة ولا يمكن القبول بها. ولكن، رغم ذلك، ثمة صدع عميق تسبب به التاريخ الحقيقي، ويتطلَّب التغلُّبُ عليه جهدًا كبيراً. جرى الكثير بيننا من هذه الناحية، أقصد بين العرب والإسرائيليين. وأنا أشعر بذلك بشدّة في الولايات المتحدة. قد يقول لك الناس إنّها مسألة عاطفيّة: يجب أن يكون لنا مكان نذهب إليه عندما تبدأ المجازر ضد اليهود. وردِّي هو، طبعًا، اذهبوا إلى فلسطين، اذهبوا إلى إسرائيل، لكن لا تطردوا شعبًا آخر بينما تقومون بذلك. تلك هي المشكلة. لقد طُردنا وسُلبت ممتلكاتنا. مجتمعنا دُمِّر. من الصعب جداً نسيان ذلك. في النهاية، أفكِّر في ثغرات عمليّة السلام. الثغرة النفسيّة الأساسيّة أو الثغرة الثقافيّة في عملية السلام، هي أنّ الإسرائيليين ومؤيِّديهم كانوا معزولين عن الحقائق ذاتها التي جعلت مجتمعهم في إسرائيل ممكنًا. باستثناء حالات ضئيلة جداً، و«إسرائيل شاحاك» أحدها، فهو مستعدّ للحديث عن ذلك، وهو رائع من هذه الناحية.

وكذلك ليبوفتز.

نعم، أقصد أنّهم معدودون، هنالك ليا زيميل، فيليسيا لانغر، إلخ. وهنالك ماتي بيليد في فترة متأخّرة من حياته، وقد كان جنرالاً في الجيش الإسرائيلي أثناء حرب عام ١٩٦٧.

يعتمد ذلك أيضًا على كيفيّة رسم الخطوط. كما تعلمين، كتب إيلا شوحات بغزارة عن كيفيّة اختلاف التركيبة السياسيّة في إسرائيل إذا ما سعى الفلسطينيون واليهود السفارديم ـ وهم أيضًا أقليّة مضطهدة داخل المجتمع الإسرائيلي ـ وراء نوعٍ من الدمج السياسي، وكيف سيغيِّر ذلك الخارطة بأكملها.

يبدو لي أنّ أحد الأمور التي تحدَّثتَ عنها هو ما أودّ تسميته لا البعد اللاعقلاني، بل البُعد غير العقلاني للهويات السياسيّة. يقول المحامي الفلسطيني رجا شحادة الذي يعمل في الضفة الغربيّة في كتابه المميز «الطريق الثالث» عن الإسرائيلي: «أنا أحلم بالذي يجب أن يحلم به هو». إذاً، هنالك شعور مخيف ومرعب بالتاريخ اللاواعي الذي يكرر نفسه متخطّياً الخطوط الحمراء في إسرائيل وفلسطين من خلال لاوعي المشاركين فيه. عودةً إلى مشروعك حول قول الحقيقة للسلطة، والإعلان بوضوح عن المطالب، ومداواة الظلم لكن ليس على حساب نسيان الظلم الذي تعرَّض له اليهود: إذا افترضنا أنّه يمكن فعل ذلك بعقلانيّة، فما الذي يمكننا فعله تجاه البعد غير العقلاني، اللاواعي والذي يكاد يكون مَرَضيًّا لعمليّة السلام؟

من الواضح أنّه بُعدٌ بالغ الصعوبة. أمضيتُ وقتًا طويلاً، على سبيل المثال، في نقد إسرائيل والإسرائيليين، لكن يجب على المرء الاعتراف بأنّ الفلسطينيين أيضًا يتحمَّلون مسؤوليّة أمور كثيرة. لا توجد سوى معرفة حقيقيّة ضئيلة جداً بإسرائيل، وبضرورة مخاطبة جمهور الضمائر في إسرائيل، أو ضرورة خلق جمهور كهذا ضمن الفلسطينيين. هنالك إمّا موقف عبوديّة «زنجيّ السيّد الأبيض» الذي يمثّله عرفات وطاقمه ـ لأنّ إسرائيل أقوى منّا، ولأنّ الولايات المتحدة وراءها، يجب أن نكون عبيداً لهم. وهذا غير مجد. أو هنالك وجهة النظر القائلة بأنّ جميعهم دخلاء وغرباء: من الأفضل أن يرحلوا، كما رحل الصليبيون؛ إن لم يفعلوا لا نريد التعاطي معهم بتاتًا. كلا الموقفين غير مقبول.

ما لم نفعله، في رأيي، هو إقحام أنفسنا في الضمير الإسرائيلي: الضمير لا الوعي. أقصد أنّهم يدركون أنّنا موجودون. مَنْ يبني المستوطنات اليوم، المستوطنات الإسرائيليّة؟ الفلسطينيون يبنونها. والمقاول الرئيسي لبناء المستوطنات فلسطيني، بل ووزير في السلطة الفلسطينيّة. هذا مرفوض، لأنّ سياستهم ومصالحهم تُستخدم كغطاء لتواطؤ عميق، وهذا ليس الحلّ فعليّاً. نحن في وضعيّة تبعيّة وضعف شديدين في ما يخصّ إسرائيل، بحيث إنّ أولويتنا الأولى هي أن نستوعب أنفسنا وتاريخنا. حتى يومنا هذا، لا يوجد تاريخ فلسطيني محترم مكتوب بأياد فلسطينيّة. تاريخنا غير مسجّل. هنالك كتب مثيرة للاهتمام، ودراسات حول تاريخ نابلس، تاريخ قصير عن حيفا، القليل هنا وهناك، أشكال إجماليّة لتواريخ مختلفة لفلسطين، لكن إذا أردت العثور على تاريخ موثوق للحركة الوطنيّة الفلسطينيّة،

فعليك أن تقرإي كتابًا إسرائيلياً أو أميركياً أو إنكليزياً أو ألمانياً. لكنّ لحظة الوعي الذاتي هذه ليست كفترة بناء الوعي في السبعينات والثمانينات، عندما كنّا نعتقد أنّنا نتابع مسيرة فانون النضاليّة، والتي سرعان ما تبددت. ثمة حاجة إلى مؤسسات وهيكليّة تعليميّة.

سأعطيك مثالاً آخر. منذ شهرين فقط [أي آذار (مارس) ١٩٩٧]، أضرب ١٩ ألف مدرّس في المدارس الحكوميّة الابتدائيّة والثانويّة. لماذا؟ لأنّ مرتباتهم تراوح بين مئتي دولار وثلاثمئة دولار، وهو نصف مرتّب سائق لمدير عامٍّ في وزارة ما، وهؤلاء (أي المدراء العامون) يصل عددهم إلى ٧٥٠ في ست وعشرين وزارة فقط. ليست لديهم وظائف حقيقيّة، بالطبع. يُدفع لهم ببساطة من الخزينة العامة كي يبقوا موالين لعرفات. ماذا يحدث إذًا؟ ترفض السلطة حتى الحديث معهم (الأساتذة). يلقون القبض على خمسة وعشرين من «قادة» الإضراب. يزجُّون بهم في السجن. يعذّبونهم. لا يستسلم أي منهم ـ وأنا فخور بذلك جداً كأستاذ. ثم يقول عرفات: «اجلبوهم إليّ». فيتم إحضار القادة الخمسة والعشرين إلى مكتبه. يشتمهم عرفات طول ساعة محاولاً كسر عزيمتهم مستخدمًا أقذر الشتائم وأوسخها. (اتّصل بي مراسل صحيفتي الـ«غارديان» والـ«أوبزرفر» من القدس، وهو ليس عربياً لكنَّه يتقن اللغة، وقال: «هل سمعتَ ما الذي فعله بهؤلاء الأشخاص الخمسة والعشرين؟ أين تعلّم لغة الشوارع هذه؟») لكنّهم لم يستسلموا. ثم قبلوا بعلاوة قيمتها اثنين أو ثلاثة في المئة من مرتباتهم، لكنّ ٨٥ بالمئة منهم قالوا إنّهم سيضربون مجدَّدًا ما إن تنتهي السنة الدراسيّة (فقد كانت الامتحانات على الأبواب). يثبت ذلك موقفًا سيئًا جداً من التعليم. يجب التوجُّه إلى هذه الأمور. وهذه عمليّة طويلة وصعبة.

تقول في «بعد السماء الأخيرة»: «كلُّنا نتحدّث عن العودة، لكن هل نعني ذلك حرفيًّا، أم هل نعني أنّه يجب أن نعيد أنفسنا إلى أنفسنا؟ النقطة الأخيرة هي الأهم، في رأيي». كما قلتَ مراراً، يُسمح لليهود في شتى أنحاء بالعالم بالعودة إلى إسرائيل، أما أنت فلا تستطيع ذلك. لكن يبدو في تلك الكلمات أنّك تقترح حالة وجود نفسي أكثر منه عودة حرفيّة محدَّدة. هل تستطيع الاستطراد قليلاً حول ما عنيتَه بذلك؟

لا أعلم كم من الناس يعلمون ذلك، لكنّ خمسة وخمسين في المئة على الأقلّ من الفلسطينيين لا يقيمون اليوم في فلسطين، أو في فلسطين التاريخيّة، لا كمواطنين إسرائيليين في

إسرائيل، ولا في الضفة الغربيّة وغزة. إذًا، هنالك جالية كبيرة تشمل لاجئين من أصناف مختلفة. بعضهم، في لبنان مثلاً، ـ وهم حوالى ٣٠٠ إلى ٤٠٠ ألف شخص ـ محرومون، عاجزون عن العمل، عاجزون عن السفر، عاجزون عن الحركة. إنّهم معذبو هذه الأرض، وعملية السلام ليس لديها ما تقوله عنهم. يوجد عدد مماثل تقريبًا في سوريا، بعضهم مزدهر، معظمهم لاجئون غير مزدهرين. ١,٢ مليون في الأردن. ١٣٠ إلى ١٤٠ ألف شخص في مصر، وهكذا دواليك في العالم العربي بأكمله. هنالك عدد لا بأس به من الفلسطينيين في أوروبا الغربيّة، والولايات المتحدة وأميركا اللاتينيّة، حوالى نصف مليون أو أكثر. أعتقد أنّ فكرة العودة، بالنسبة إلى معظمهم ـ ويصعب علي جداً قول ذلك ـ ليست محتملة في حياتهم. وكثيرون من الجيل الأكثر شبابًا لم يعيشوا قطّ في فلسطين، ولذلك فهم لا يعرفونها، أو يعرفونها من خلال آبائهم فقط. ما يترك انطباعًا لدى المرء هو حفاظهم حتى الآن على لهجتهم، حفاظهم على إحساسهم بالمكان الذي جاؤوا منه. ربما لم يذهبوا إلى هناك قط، لكنّهم يقولون إنّهم من الناصرة أو من رام الله، إلخ. لذلك، فإنّ هذا الشعور بالصلة مجازيّ من جهة، لكنّه ينبع أيضًا من الصلة المستمرة بأفراد العائلة الذين بقوا هناك ومن خلال الأصدقاء والمعارف. هنالك قانون عودة في إسرائيل يعطي كلّ يهودي أينما كان الحقّ في أن يصبح مواطنًا إسرائيلياً. لا يوجد لدى الفلسطينيين شيء يمكن مقارنته بذلك. وإن حصلت معجزة وتمّ السماح لكلّ الفلسطينيين بالعودة إلى وطنهم، لا أعلم كم منهم سيعود فعلاً، ولا أعرف أحدًا يعرف ذلك. لذلك، إنّ مسألة العودة الفعليّة مؤجّلة، بالنسبة إليّ. أنا بالتأكيد لن أستطيع العودة، ولست متأكّدًا من أنّي أودّ ذلك. وربّما لستُ حالة شاذة؛ ربما الكثير من الفلسطينيين هم هكذا.

لكنّ ما تعنيه العودة بالنسبة إليّ هو العودة إلى الذات، أي العودة إلى التاريخ، كي نفهم ما حدث بالضبط، ولماذا حدث ذلك، ومن نحن. أن نفهم أنّنا شعب من تلك الأرض، ربما لا نعيش هناك، لكنّ لدينا مطالب تاريخيّة وجذوراً. الكثيرون من أبناء شعبنا سيواصلون العيش هناك. لكنّ وعينا الذاتي مشترك، وهو نابع من تجارب الطرد والمنفى والهجرة الأكثر إثارةً للاهتمام، إن لم تكن الأكثر إثارةً في القرن العشرين. وليس فقط لأنّه مرتبط ونابع من الأرض المقدسة، المشبعة بمعان من شتى الأنواع، بل لأنّه جزء من تجربة القرن العشرين. وهذا ما حاولتُ، في رأيي، التركيز عليه. أن نطرح قضيّتنا، في ظلّ ما نعانيه ونمرّ به من فظائع

المنفى والطرد وانتزاع الحقوق. يكتب لي الناس ليقولوا: انظر، ليس لديَّ جواز سفر. هنالك عبارة في جوازات سفر مَن يعيش في الضفة الغربيّة تقول «الهويّة غير محدَّدة». إذا كنت من حملة وثيقة السفر للاجئين في لبنان فستجد فيها العبارة التالية: «الجنسيّة: بلا». لا يتم ذكر إسم [فلسطين] بتاتًا. عندما ترى الفلسطينيين بشكل دائم، كما أفعل أنا، يصعب عليك القول إنّ المسألة مجازيّة، لأنّها فظيعة، وهم يعيشونها. أعتقد أنّ على المرء ألاّ ينسى ذلك أبدًا، وأنّه يجب علينا أن نشيّد على أنقاض تاريخنا الوطني نوعًا من الهدف المشترك، الذي ما زلنا نفتقده. نحن لا نعلم ما الذي نفعله.

إلى أيّ مدًى ستنسجم تلك العمليّة مع إقامة دولة بغضّ النظر عن شكلها؟ أنت تستشهد بإقبال أحمد واستخدامه لتعبير «مرضيّة السلطة». هل بإمكانك تصوُّر سلطة تنفيذيّة حميدة وغير قمعيّة؟ أنت بنفسك قلت: «لم أهتمّ أبدًا بالوجود قرب السلطة». هل فكرة السلطة غير المرَضيّة فكرة متناقضة بحدّ ذاتها؟

أعتقد أنّها كذلك. لا أستطيع تخيُّلها. بما أنّنا [انتهجنا] خطّاً طوباويّاً - وبما أنّك ذكرت اليهود الشرقيين في إسرائيل - أعتقد أنّ أملنا الأفضل هو النضال المشترك مع اليهود الإسرائيليين في فلسطين التاريخيّة كي نشكِّل منهجًا للتعايش بأقلّ ما يمكن من الإكراه - إما من خلال كانتونات، كما حاول السويسريون أن يفعلوا، أو بطرق أخرى. لكنِّي أعتقد أنّ فكرة الفصل أو التقسيم لا يمكنها، ببساطة، أن تنجح في عصرنا هذا. إنّها مستحيلة من الناحية الجسديّة. بالنسبة إلى الإسرائيليين، هنالك دائمًا نزعة إلى التفكير فينا على أنّنا غرباء، ولذلك يفضَّل أن يكون عددنا أقلّ ما يمكن، ومن الأفضل ألا يرونا بتاتًا. من هنا: الطرق المسماة بالالتفافيّة في الضفة الغربيّة. المدهش هو أنّ ما يفعله الإسرائيليّون الآن في الضفة الغربيّة وغزة هو تكرار لتجربة الفصل العنصري ولما فعلته الولايات المتحدة بالأميركيين الأصليين: دعنا نضعهم في معسكرات أو نبيدهم. وهو ما لم يفعله الإسرائيليّون، لكنّهم يقولون: ضعوهم أبعد ما يمكن، ثم ستنتهي المشكلة. يكمن الأمل في كسر الطوق ومحاولة إيجاد طريقة ما للتعايش مع الإسرائيليين المعنيين بذلك. أعتقد أنّه من الممكن فعل أكثر من ذلك مع مرور الوقت. . .

سؤال أخير. المناسبة التي أتت بك إلى إنكلترا هي افتتاح محاضرات إمبسون في جامعة كامبريدج. اخترتَ الحديث عن «الخطيئة والسلطة في الأوبرا». كان لي حظ

الاستماع إلى أولى تلك المحاضرات التي ألقيتَها في «كوليج دو فرانس». تحدَّثتَ عن رؤية موتسارت لطبيعة الهويّة البشريّة «المتقلِّبة، غير المستقرّة، غير المميَّزة»، وعن رأيه في أنّ «الاستقرار في الزواج والمعايير الاجتماعيّة التي تحكم عادةً الحياة الإنسانيّة يستحيل تطبيقها، لأنّ الحياة نفسها مراوغة وغير مستقرّة». بدا لي أنّك تريد القول إنّ ما فهمه موتسارت عن الموت يلقي بظلاله على الادّعاءات والزيف وحتميّة المعايير الاجتماعيّة القاتلة والاتفاقات والتدابير البشريّة. بدت تلك خطوة جديدة في عملك، مؤثرة وملهمة جداً. كيف يمكن لرؤية من هذا النوع أن ترتبط برؤية سياسيّة وأحلام كالتي تراها للمستقبل؟

لا أعتقد أنّ ذلك ممكن. لكنّه موجود. أعلم أنّه هناك، بمعنى أنّي أشعر ـ ولا مانع لديّ من الحديث عن ذلك علنًا ـ باستمرار في السنوات القليلة الأخيرة ببصمة الأخلاق أو ثقلها. لذلك، مهما كان شعور الإلحاح الذي استشعره، مهما كان شعور الاستعجال تجاه النهاية، أعتقد أنّ موتسارت كان محقّاً في ذلك. إنّ المسألة تكاد تكون كأفكار شوبنهاور؛ إنّنا نتّجه نحو كتلة مضطربة دائمة التحوُّل لا يمكن تمييزها. هذا فعليّاً جزء مما أكتب عنه حاليّاً. يكمن أحد أسباب ذلك في أنّي فقدتُ الصبر فعلاً في ما يخصّ فكرة الهويّة ومشروعها ككلّ: تلك الفكرة التي أثارت اهتمامًا كبيراً في الولايات المتحدة في الستينات، والمتمثّلة حاليّاً في العودة إلى الإسلام في العالم العربي وأماكن أخرى، فكرة أنّ الناس يجب أن يركّزوا على أنفسهم وعلى أصولهم وجذورهم، وأن يعرفوا من هم أجدادهم ـ كما في كتاب «الجذور» والبرنامج التلفزيوني الذي أُنْتِجَ على أساسه. يبدو لي ذلك مملاً إلى أقصى الحدود، ولا يفي بالغرض بتاتًا. أعتقد أنّ ذلك آخر ما يجب أن نفكّر فيه. ما يثير الاهتمام أكثر من ذلك بكثير هو أن نحاول أن نمدّ يدنا خارج هويّتنا إلى شيء آخر، مهما يكن. ربما كان الموت. ربما كان حالةً مختلفةً من الوعي تصلنا بالآخر أكثر مما اعتدنا. ربما كانت حالة نسيان، وهو ما نحتاجه جميعًا في لحظة من اللحظات ـ أن ننسى.

حوار مع جاكلين روز،

الـ«Jewish Qarterly»،

لندن ١٩٩٧ـ١٩٩٨

- ٢٧ -

دولة، نعم، لكن ليس للفلسطينيين فقط

حديثك في مينيابوليس جاء تحت عنوان «عواقب ١٩٤٨: النكبة الفلسطينيّة». هل تستطيع أن تلخّص عواقب الـ ١٩٤٨؟

حسنًا، نقطة الانطلاق ستكون حقيقةَ أن عمليّة السلام التي بدأت عام ١٩٩٣ برعاية الولايات المتحدة باءت بالفشل الذريع. بالطبع، أصبح الوضع بالنسبة إلى الفلسطينيين أسوأ مما كان عليه. لا يستطيعون التحرُّك بحريّة؛ تم الاستيلاء على أجزاء أكبر من أراضيهم؛ لم يحصلوا على ما يشابه تقرير المصير؛ الاحتلال الإسرائيلي ما زال قائمًا. تسيطر القوات الفلسطينيّة على ثلاثة أو أربعة في المئة فقط من الضفة الغربيّة. وفي تلك المناطق، تعمل السلطة الفلسطينيّة كمُنفِّذ لمصلحة إسرائيل. وافق عرفات على نوعٍ من «بانتوسْتان» الضفة الغربيّة. [إشارة إلى قرار جنوب أفريقيا أثناء سياسة العزل العنصري بمنح القبائل المحلّيّة قطع أرضٍ صغيرة، أطلقَ عليها اسم «بانتوستانات»، كغطاءٍ زائف للحكم الذاتي].

هذا الوضع وعمليّة السلام هذه لا يلبِّيان مطامح الشعب الفلسطيني بتاتًا، بل ولا يطرحان المشكلة الأساسيّة التي بدأت عام ١٩٤٨، عندما تمّ طردُنا كشعبٍ من أرضنا، وفقدنا كلّ أرض فلسطين، وقد بقينا منذئذٍ لاجئين أو مواطنين من الدرجة الثانية.

لكنّي أؤكّد أيضًا أنّه بالرغم من سيطرتها على الأراضي الفلسطينيّة وحياة الفلسطينيين، لم توفّر إسرائيل الأمن لنفسها. إسرائيل اليوم، وبعد خمسين عامًا من تأسيسها، أقل أمنًا من ذي قبل.

كنتَ في السابق أكثر دعمًا لعرفات. إذا كان موقفه غيرَ ذي ميزة إلى هذا الحدّ، كما تراه الآن، فما الذي يدفعه إلى اتخاذه، برأيك؟

حسنًا، أعتقد أنّه وجد نفسه عام ١٩٩٣ في مأزق. كان قد وقف مع العراق أثناء حرب الخليج. وكان قد عُزل فعلياً من قبل الفلسطينيين في الضفة الغربيّة وغزة أثناء انتفاضتهم [١٩٨٧ ـ ١٩٩١]. كان عليه إمّا أن يكون غير ذي علاقة ويقبل بذلك، أو أن يقبل عرضًا يضمن له البقاء، لكنّه، مع الأسف، ليس في مصلحة شعبه. فاختار الأخير. ولهذا انفصلتُ عنه.

أعتقد أنّه مستمرٌ الآن، لأنّ لا خيار لديه. لقد أصبح سجين عمليّة السلام. لديه بعض السلطة، إذ لديه خمسون ألف مسلّح تحت إمرته، لكنّه فعليّاً ينفّذ ما يريده الإسرائيليون. إنّه سجين الإسرائيليين. أقصد ذلك حرفيّاً. لا يستطيع الدخول إلى غزة أو الخروج منها من دون إذنهم. لكنّه ديكتاتور مُتبختر على أراضيه. أعتقد أنه خان مصالح شعبه وأحلامهم بتقرير المصير.

إذا كان لم يحقّق إلاّ هذا القدر القليل للذين انتخبوه، فكيف يحافظ حتى الآن على دعمهم؟

لا أعتقد أنّه يحافظ إلاّ على دعم الذين يوظّفهم بشكلٍ مباشر. لديه جهاز بيروقراطي ضخم وغير منتج. وفقًا لمصادر البنك الدولي، يصل عدد الموظّفين في الجهاز البيروقراطي لديه إلى حوالى ثمانين ألف شخص، ولسنا في حاجة إليهم البتّة. أعني أنّ ذلك غير منتج بتاتًا. لكن، إذا أخذتَ عدد أفراد أجهزة الأمن والبيروقراطيّة وضربتَها بسبعة أو ثمانية، وهو عدد الذين يعتمدون ماديًّا عليهم، تجد أنّه يوظّف فعليّاً سبعمئة أو ثمانمئة ألف شخص. وهذا هو مصدر دعمه. الناس مدينون له. . .

إنّي على قناعة تامّة أنّه لو قام شخصٌ ما بتحدّيه الآن ـ ذلك لو كانت هنالك معارضة منظّمة، وهي، مع الأسف، غير موجودة ـ لخَسِر. هنالك، بالطبع، خصومٌ فرديّون. حتى

وزراؤه ينتقدونه بحدّة أمامي. أعتقد أن سلطة جيبه هي دعمه الأساسيّ الآن، وكذلك «جيشه» الذي يهدّد ويقمع المواطنين. هنالك جوٌّ من الخوف وهنالك رقابة. مُنعت كتبي منذ عام ١٩٩٦.

المسألة الثانية التي تبقيه في السلطة ـ ويخجلني أن أقول ذلك كمواطن أميركي ـ هي الدعم الأميركي له ولكلّ اجراءاته اللاقانونيّة واللاديمقراطيّة.

في مقالتك في صحيفة الـ«تايمز» أكَّدتَ أنّه ليس فقط عمليّة السلام الحالية، بل أيّة محاولة لحلّ القضيّة بإقامة دولة فلسطينيّة منفصلة على الأراضي المحتلّة سيكون مصيرها الفشل.

حسنًا، ذلك لأنّ مخالب الإسرائيليين انغرست في الأراضي الفلسطينيّة، في الضفة الغربيّة وغزة. الإسرائيليون موجودون على أربعين في المئة من أراضي غزة، على شكل مستوطنات بالتحديد. وإذا أضفنا القدس إلى الضفة الغربيّة، حيث يوجد مستوطنون، وأخذنا بعين الاعتبار أنّهم وسَّعوا حدود مدينة القدس حوالى عشرة أضعاف منذ ضمّها عام ١٩٦٧، نستنتج أنّنا نتكلّم على تسعين في المئة من أراضي الضفة الغربيّة. كنتُ هناك قبل شهر فقط. هنالك طرق التفافيّة في جميع أنحاء الضفة الغربيّة لتصل المستوطنات بإسرائيل، وهي تحيط بجميع القرى والمدن الفلسطينيّة.

بسبب المطامع العدوانيّة، أصبح توغُّل الحركة الاستيطانيّة والحكومة الإسرائيليّة والجيش الإسرائيلي في الحياة الفلسطينيّة من العمق بحيث لم يعد هنالك إمكانية لفصلهم في رأيي، إلاّ إذا كان الفصل على طريقة التمييز العنصري. لكنّ هنالك شعبين يعيشان معًا من الناحية الديموغرافيّة. خلال عشر سنوات تقريبًا سيكون هنالك تعادل ديموغرافي.

لذلك، الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن نستنبطه من ذلك هو ضرورة إيجاد وسيلة كي يعيش الشعبان معًا متساويين في دولة واحدة ـ لا كأسياد وعبيد، كما هي الحال الآن.

أتقصد أن حلّ الدولتين غير مؤهَّل للنجاح لأن الاختلاط السكّاني للطرفين أصعب من أن يُفكّ، أم أنّ نكبة الفلسطينيين عام ١٩٤٨ لا يمكن حلّها بإقامة دولتين؟

الاثنان معًا، ولأكثر من سبب. داخل إسرائيل ـ وأنا لا أتحدَّث عن الضفة الغربيّة وغزة ـ هنالك مليون فلسطيني على الأقل. يشكِّلون عشرين في المئة من عدد سكّان

إسرائيل. إنّهم مواطنون إسرائيليون، لكنّ التمييز يمارَس ضدّهم لأنّ إسرائيل تعرض نفسها على أنّها دولة الشعب اليهودي، وليست دولة مواطنيها. هنالك قوانين في إسرائيل تميّز بشكل واضح بين اليهود وغير اليهود. لذلك، أنّى تنظرْ ترَ أن اليهود والفلسطينيين يعيشون معًا، لكنَّهم يعيشون معًا بلا مساواة بينهم، رغم أنّهم يتمتَّعون نظرياً بحقوق الإنسان ذاتها.

لذلك، وإن كان في الإمكان حلّ مشكلة الطرق الالتفافيّة وتقليل عدد المستوطنات في الضفة الغربيّة وغزة، لا توجد إمكانيّة لإقامة دولة فلسطينيّة على تلك الأراضي؟

تلك هي قناعتي التامة. ما سيتبقّى من تلك الأراضي، ويُعرض علينا كدولة فلسطينيّة، سيكون عبارة عن «نتاتيف» صغيرة، وهو تحدٍّ، كي لا أقول إهانة، للفلسطينيين. إنَّها مسألة لا تستحق هذا العناء.

وأضيف أنّ قضيّة الـ ١٩٤٨ لم تُطرح أبدًا. كيف يُعقل أن يُطرد شعبٌ بأكمله من أرضه، نحن نعلم ذلك الآن ـ ليس فقط من خلال دراسات أصدرها فلسطينيون، فهم يقولون ذلك منذ البداية، بل نظرًا إلى أعمال المؤرخين الإسرائيليين، المعروفين بالمؤرخين التعديليين، الذين أثبتوا أنّه كانت هنالك خطة خلال حرب ١٩٤٨ للتخلُّص من الفلسطينيين بطرد أكبر عدد ممكن منهم؛ ما أدَّى إلى تهجير حوالى مليون شخص بشكلٍ متعمَّد عام ١٩٤٨.

إذًا الخطة كانت أن يتمّ تقليص مشاعر الفلسطينيين تجاه أرضهم وماضيهم. حسنًا، لكنّ ذلك لم يحصل. ما زال الفلسطينيون متشبِّثين بالماضي؛ وما زالوا متشبِّثين بالأرض. وهُم، بكلّ بساطة، باقون. لذلك، يهمس لي إدراكي للواقع أنّ الحلّ الوحيد، كما في جنوب أفريقيا، يكون بمواجهة الواقع بشكل مباشر على أساس التعايش والمساواة، على أمل أن تنتصر الحقيقة والمصالحة حسب طريقة جنوب أفريقيا. يجب أن نقول إنّ هذين الشعبين متساويان وعليهما العيش معًا كمجتمع يحافظ كلٌّ منهما فيه على شعوره بهويّته. . .

أعتقد أنّ ذلك هو الحلّ. الحلّ الآخر غير مُجدٍ حتى الآن. دولتان منفصلتان، مجتمعان منفصلان على قطعة أرضٍ صغيرة، مشبعة بتاريخ شعبين يعيشان معًا في حالة حرب منذ مئة عام، هذا غير واقعي، بكل بساطة. لا أعتقد أنّه سينجح.

إنّي متأكّد من أنّك تعلم أنّه لعقودٍ مضت لم توجد أيّة مجموعة ذات ثقلٍ سياسي في إسرائيل تقبل بطرحٍ ولو مشابه لما قلتَه، ولا أعتقد أنّها كانت موجودة في يوم من الأيام. هل من سببٍ يدعوك إلى الاعتقاد أنّ هذه الفكرة يمكن أن تصبح قابلةً للطرح في الطيف السياسي الإسرائيلي؟

بالتأكيد. تحدَّثتُ مراراً، خلال العام الماضي، أمام جمهورٍ إسرائيلي، فلسطينيين ويهوداً. أعتقد أنّ هنالك جيلاً جديداً في الجامعات، وفي الوسطِ المثقّف، وبين الكتّاب والمفكّرين المستقلّين. لستُ أتحدَّث عن جماهير كبيرة، لكنّي أعرف عدداً كبيراً من الناس يفكِّرون ضمن هذا الإطار...

أعلم أنّ ذلك يبدو خيالياً وغير واقعي الآن، لكنِّي أعتقد أنّه مع مرور الزمن والتاريخ، ستصبح هذه الفكرة جذّابةً أكثر فأكثر.

إذا كان لك أن تُحدِّد ناحيةً أو ناحيتين من المعرفة التقليديّة للحالة الإسرائيليّة / الفلسطينيّة، على الأقل كما تصل إلى مستهلك الإعلام الأميركي، فما التي ستختار تحدِّيها أكثر من غيرها؟

الأولى أنّ الفلسطينيين نوعٌ من حشد إرهابيٍّ عدوانيٍّ متنافر يزعج الوجود الإسرائيلي. أعتقد أنّ هذا ما يجعل مسألة الـ ٤٨ مهمّةً إلى هذا الحدّ. أعتقد أنّه يجب إدراك أنّنا نحن الشعب الذي هُجّر من أرضه. أنّنا كنّا السكّان الأصليين الذين طُردوا كي يُفسح المجال لإقامة دولة يهوديّة. إنّا، فعلياً ضحايا الضحايا.

أقصد أنّهم شعبٌ عاش ويلات اللاساميّة والمحرقة. لكن، بإقامتهم دولة خاصة بهم لأسبابٍ مفهومة تماماً، دمّروا مجتمع شعبٍ آخر.

ثانياً، أعتقد أنّ الرغبة الفلسطينيّة في العيش بسلام واستقرار أرسخ بكثير من رغبة إسرائيل. تتحدَّث الصحافة عن الإرهاب الفلسطيني، عن التطرُّف الفلسطيني، وما إلى ذلك، دون أن تتطرَّق إلى العنف الأكبر بأضعاف وأضعاف تجاهنا من قِبل إسرائيل التي تملك، في نهاية المطاف، قوّةً نوويّة. موّلتها أميركا بمليارات الدولارات، والتي هزأت بجميع المعاهدات الدوليّة، سواءٌ أمعاهدات جنيف أم المعاهدات حول قوانين الحرب، أم كل هذه

الأمور. هذه أمورٌ غير معروفة على نطاق واسع. هنالك فكرة أنّنا أناسٌ شريرون نلحق الأذى بإسرائيل، بينما الحقيقة عكس ذلك تماماً.

تلكما الفكرتان الأساسيتان اللتان أودّ تصحيحهما.

سؤالٌ أخير. أعتذر إن كان شخصيّاً أكثر من اللازم. ذكرتَ أنّك تعاني سرطان الدم وقرأتُ اقتباساً لك تقول فيه إنك تشعر أنّك دخلتَ المرحلة الأخيرة من حياتك. أتساءل إن كنتَ تلمس أنّ هذا الشعور باقتراب النهاية أثّر في رؤيتك للقضيّة الفلسطينيّة؟

حسنًا، أشعر فقط أنّها تستحقّ وقتًا أكثر واهتمامًا أكبر ممّا قد أستطيع أن أمنحها. إنّي أقاوم بشدّة، وأمرّ الآن بفترة جيّدة، فالمرض في حالة سكون. يشجّعني ذلك، ويمنحني فرصةً للنّضال من أجل ما أعدّه عادلاً وحقّاً.

حوار مع إريك بلاك،

الـ«Star Tribune»

منيابوليس، ١٩٩٩

- ٢٨ -

الاستشراق، والمثقفون العرب، والماركسيّة، والأسطورة في التاريخ الفلسطيني

تظهر على غلاف أحد كتبك صورة شعار لحركة حماس على حائطٍ فلسطيني يقول إنّ حماس هي المقاومة أو شيئًا من هذا القبيل. هل اخترتَ الصورة بنفسك؟

لا، الناشر هو مَن اختار الشكل الخارجي للكتاب.

هل كانت لديك رؤية مختلفة للكتاب؟

لا، هذه المسألة لا تهمّني كثيرًا، ولا أعارضها بتاتًا، لأنّها متعلِّقة بالشكل فقط. ما يهمّني هو مضمون الكتاب.

هل هنالك مغزًى معيَّن وراء اختيار هذه الصورة؟

نعم، كان هنالك سبب لاختيارها، لأنّ الكتاب يتطرَّق إلى مشاكل الغضب والاحتجاج؛ الكتابة على الجدران هي إحدى وسائل التعبير عن الغضب وأحد أشكال الاحتجاج.

هل يقلقك وجود مثقّفين إسلاميين جدد ضمن أفضل قرّائك العرب، وأنّ بعضهم يستشهد بأفكارك وكتاباتك في هوامش دراساته؟

طبعًا، وقد عبّرتُ عن قلقي مراراً بهذا الخصوص. أجد أنّه كثيراً ما يُساء فهم آرائي، خصوصًا عندما تتضمَّن انتقادات جوهريّة للحركات الإسلاميّة. أولاً، أنا علماني؛ ثانيًا، أنا لا أثق بالحركات الدينيّة؛ وثالثًا، أنا لا أوافق على أساليب تلك الحركات ووسائلها وتحليلاتها وقيمها ورؤاها. من الممكن جداً أن يُقرأ كاتبٌ انطلاقًا من تفسير معيّن، وكثيراً ما يحدث ذلك فيؤدِّي إلى سوء الفهم. أصررتُ في مقدّمتي للطبعة الجديدة لـ «الاستشراق» على تلك النقطة، مشيراً إلى الفرق الشاسع بيني وبين القراءة الإسلاميّة التي يتّهمنيْ البعض بها. في «الاستشراق» أنا لا أتحدَّث عن الإسلام، بل عن وصف الغرب للإسلام، وأقدّم نقداً للأسس التي يقف عليها ذلك لوصف وأهدافه.

هل كشفت لك دراستُك للنشاط الثقافي في العالم العربي، من خلال عوامل الصراع والنقاش في الثقافة العربيّة بشكل أساسي، عن علامات تدلّ على وجود خطابٍ مابعد كولونيالي؟

هل تقصد وجود مدرسة مابعد كولونياليّة؟

أو [**مجرّد**] **علامات؟**

أشكّ في ذلك.

هل تعتقد أنّ ميول القرّاء في العالم العربي تشير إلى أنّ [كتاب] «الاستشراق»، الذي كان له تأثيرٌ ضخمٌ في الهند وأميركا اللاتينيّة واليابان وأفريقيا، يحظى بالقدر ذاته من الأهميّة التي حظي بها في اللغات الأخرى؟

فلأعُدْ إلى أمثلة استخدمتها في السابق: يبدو لي أنّ تأثير الكتاب في الهند واليابان أو جنوب أفريقيا كان على مستوًى تحليليٍّ أعمق منه في العالم العربي. أرى أنّ الدراسات الملحقة في مجال التاريخ في الهند، على سبيل المثال، تشكل المدرسةَ الأهمّ في العالم الثالث، فهي تنتج خطابًا ما ـ بعد ـ كولونياليّاً في الكتابات والتحليلات التاريخيّة، إلخ. أهميّة هذه المدرسة، التي تأثّرت بشكل كبير بـ[كتاب] «الاستشراق»، من الكبر بحيث ما من كليّة تاريخ في الجامعات الأميركيّة لا يوجد فيها أحد أتباعها. فعليّاً، لا يوجد نظير لهذه المدرسة في مجال الدراسات العربيّة والإسلاميّة. أثّرت مدرسة الدراسات الملحقة في ميول التحليل والكتابة في التاريخ الأميركي نفسه، كما أثّرت في عدد آخر من الجامعات العالميّة. أظنّ أنّ [كتاب] «الإستشراق» قرئ في الأماكن الأخرى بعمقٍ أكبر منه في العالم العربي.

ما السبب؟

لعل السبب في أنّ القرّاء العرب استخدموا «الاستشراق» بشكل أساسي كوسيلة للصراع لا لتطوير فكر تحليلي معتمد على أفكار [معيّنة]. جعل هذا العاملُ اصطلاح «الاستشراق» شتيمةً. إذا أردتَ أن تشتم أحدًا، تنعته بـ «المستشرق». تلك إحدى العواقب السلبيّة للقراءة الكاريكاتوريّة لكتابي، فأنا لا أقول شيئًا من هذا القبيل أو أنوّه به.

لكنّك كثيراً ما تعطي أمثلةً بائسةً لهذا الاصطلاح في كتابك.

ربما، لكن في إطار أوسع بكثير من أن يتدنّى «الاستشراق» وظروفه إلى مستوى الشتيمة. أعترف بأنّي منحازٌ ككاتب، لكن أهمّ ما في الكتاب هو أسلوب التحليل، الإطار النظري الذي يتمّ ضمنه الوصول إلى الاستنتاجات ـ لا النتائج السلبيّة نفسها، التي لا يجوز تبسيطها إلى درجة القول إنّ هذا المستشرق كان عدوًّنا، وذاك كان ضدّنا، وذاك أحبّنا أو كرهنا، إلخ. يبدو أنّنا كمجتمع عربي ما زلنا رهائن تلك الصيَغ، فنحن لم نستطع تطوير شيءٍ يسمح لنا بالتحرُّر من الماضي المظلم.

كي نكون منصفين للذين كانوا مجرّد قرّاء، للذين لم يردُّوا على نظريّاتك بكتاباتٍ من طرفهم، أعتقد أنّ الكثيرين منهم استوعبوا أفكار الكتاب ضمن الإطار الذي اقترحتَه، من خلال الرؤية الموسّعة التي أردتَها إطاراً للتحليل وإعادة النظر. الفرق أنّ القراءة لم تتحوَّل إلى كتابة.

لقد حُكم عليها بأن تكون مجرّد قراءة، لأنّها لم تتحوّل إلى ردٍّ مكتوب ولم تُضف شيئًا إلى النقاش. لكن، دعني أضفْ شيئًا: نُشر «الاستشراق» عام ١٩٧٨، وفي السنوات العشرين الماضية كتبتُ حوالى عشرة كتب، بما فيها «الثقافة والإمبرياليّة»، الذي نُشر عام ١٩٩٢. تغطّي هذه الكتب مواضيع مختلفة منها النقد والفلسفة وغيرها.

أيعني ذلك أنّك تريد تحرير نفسك من الصوَر النمطيّة المقيِّدة، أم من شهرة «الاستشراق» وشعبيته المهيمنة لدى القرّاء العرب بالمقارنة مع كتاباتك الأخرى؟

أتقصد أن أتبرّأ من كتابي؟

أقصد، هل تريد تحرير نفسك من هيمنة هذا الكتاب؟

أعتقد أنّ على الكاتب باستمرار أن يحاول فعل الجديد، مع التمركز حول كلّ ما لديه، لتجنّب تقليص أعماله. تؤدّي معرفة أعمال الكاتب المختلفة بأكملها إلى فهم تطوّره الفكري وتنقّل دراساته من مجال إلى آخر. يهمّني أن يقرأ الناس كتبي، لكنّ اهتمامي الأكبر يتمركز حول الكتابة لا على مراجعة ما كتبت. أقصد، أريد الاستمرار في رحلتي إلى الأمام أكثر بعض الشيء.

في هذا النطاق، ومن منظورٍ المراجعة، كيف تصف «الإضافة» إلى [كتاب] «الاستشراق»؟

إنها إضافة صغيرة جداً ومحدودة كان في الإمكان تطويرها أكثر، لكن كما قلتُ منذ قليل، لا وقتَ لديّ للمراجعة.

هل تعتقد أنّ أفكار المثقّفين وتحليلاتهم ودراساتهم لا تعكس بالسرعة الكافية تسلسل الأحداث الحاليّة في العالم العربي، بحيث يفاجأ المثقّفون بالحقائق ما يؤدّي بهم إلى إنتاج ردّات فعل عوضًا عن فكرٍ فعّال؟

ينطبق هذا على العالم العربي إلى حدٍّ ما، لكنّه ليس جديداً. مشكلتي أنّي أعيش معزولاً عن المنطقة، ووظيفتي اليوميّة والأسبوعيّة والشهريّة والسنويّة مرتبطة طبعًا بالمجتمع الغربي الذي أعيش فيه. باستثناء جامعتين أميركيّتين في المنطقة (في القاهرة وبيروت)، يؤسفني أن أقول إنّه لا علاقة لي بأيّة جامعات عربيّة، فلا يمكنني معرفة الوضع اليومي للباحث والبروفيسور أو المثقّف العربي، إلاّ ما أجمعه أثناء زياراتي السريعة. لذلك، أشعر أنّني أعوزُ التفاصيل الدقيقة حول الوضع. لكن من خلال المعلومات الموجودة لديّ، يمكنني الاستنتاج أنّ ملاحظتك صحيحة بأنّ الأحداث تتوارى بسرعة متناهية. لا يوجد موقف مثقّف يعكس تلك الأحداث بالدرجة التي تؤثر بها في الوعي وفي سير الأحداث.

في السنوات القليلة الأخيرة ركّزت حركة حماس وحزب الله والجهاد الإسلامي على صورة رومنسيّة بحتة للمقاتل والرافض القوي، بينما بهتت، من جهةٍ أخرى، صورةُ الرافض اليساري (الماركسي والقومي). والأكثر من ذلك، أصبح الرافض اليساري، بالنسبة إلى جزءٍ كبير من الناس، رمزًا للتواطؤ مع الأنظمة الفاسدة التي تشنّ حروبًا دمويّة ضدّ جزءٍ من المجتمع. يبدو المثقّف الطليعيّ مشلولاً أمام هذه المعادلة الجديدة. ما تعليقك على ذلك؟

أوافقك تشخيصك للوضع. يبدو أنّ هنالك إرباكًا كبيرًا. من السهل طبعًا قول ذلك. رغم أنّي بعيدٌ جغرافياً عن الحقائق والأحداث، وليس لديّ طموح سياسيّ، لكن يبدو لي أنّ

هنالك تشابهًا بين ممارسة المثقّف ووظيفته من جهة، والسياسة من جهة أخرى. أرى حاليّاً ضرورةً ملحّة لفصلهما فصلاً تاماً. السيناريو الأخطر والأسوأ بالنسبة إلى المثقّفين هو أن ينخرطوا في العالَمين الثقافيّ والسياسي في آن واحد، أي أن يجمعوا بين وظائفهم السياسيّة وطموحاتهم في الحياة السياسيّة (السعي وراء المناصب والتعيينات) وبين وظيفتهم كمثقّفين. لقد عُزّزت صورة المثقّف المستغَلّ سياسيّاً، في أيّامنا هذه، إلى درجة تلوَّثَ معها الخطاب الثقافي، وأدَّى ذلك، كما قلتَ، إلى اتّهام المثقّف بالتستّر [على الجريمة]، وهو اتّهامٌ مبرَّر فعلاً. استسلم المثقّفون العرب بسرعة للتغيُّرات في وضعهم، من معارضين إلى مشاركين في الحكم، من دون أدنى محاولة للحفاظ على استقلاليّتهم والدفاع عن موقعهم كمثقّفين أحرار.

أما زلت ترى إمكانيّةً لإحياء الماركسيّة كخطابٍ معارض، إذ استنتجتُ من ملاحظاتك السابقة حول الموضوع أنّك، كما يبدو، تتساءل حول إمكانيّة ذلك، وبدا الموضوع جدّيًّا جدًّا ومفتوحًا. لكن هل شعوري صحيح بوجود ملامح أمل لديك بإنعاش الماركسيّة في ظلّ الأزمة العالميّة الحاليّة؟

لا أحبُّ مناقشة مسألة الماركسيّة، لأنّي لا أريد الخوض في إشكاليّة الاصطلاحات ـ قضية ما هي الماركسيّة، وإن كنتُ ماركسيّاً أم لا. لست معنيّاً بالمذاهب الفكريّة إذا كانت المسألةُ مسألةَ عضويّة. رؤيتي للمسألة مختلفةٌ تمامًا. كوني مثقّفًا مستقلاً، أنا لا أعير الشعارات اهتمامًا كبيرًا، إن كانت ماركسيّةً أو غير ماركسيّة. ما من شكّ في أنّ التحليل الماركسيّ، أو لنقُل التحليل المادّيّ، يتضمَّن دروسًا وعوامل مفيدةً جدّاً لفهم الوضع الراهن، وبالتحديد في ما يخصّ العلاقات الاقتصاديّة. أشير هنا إلى إسهامات غرامشي ولوكاش في التحليل الماركسي. يمكن الاستفادة من تلك الاسهامات بتحليل ما لم يفكّر فيه ماركس؛ إنّها مسألةٌ يمكننا استخدامها في الوضع الراهن. لسنا مضطرّين إلى نسخ ماركسيّة تقليديّة من جديد، أو إلى بعث الشعارات، بل يجب علينا، عوضًا عن ذلك، أن نختار بشكلٍ انتقائي أجزاءً محدَّدة وأن نعدّلها من منطلقٍ جديد من خلال خطابنا الجديد.

هل تفكّر في المنفى «الدائم» لجاك دريدا، وهل وضع الفلسطينيين مماثل؟

ربّما.

ما الفرق، إذًا، بين الوضعين؟

الفرق في أنّ اليهود يدّعون أنّ علاقتهم بفلسطين تعود إلى ثلاثة آلاف عام، وأنّهم نُفوا وهُجّروا منها قبل ٢٥٠٠ عام. أمّا طرد الفلسطينيين من فلسطين فبدأ البارحة. رغم ذلك، يجب ألاّ ننسى أنّ التاريخ الصهيونيّ الرسمي تأسَّس على فكرة الشتات والمنفى الدائم ـ يستخدم هذا التاريخ أساطير كثيرة. أعتقد أنّ علينا كفلسطينيين تجنّب الأساطير، ويبدو لي أنّ علينا التركيز كمثقّفين على الحقائق التاريخيّة والمحدَّدة، ورفض استخدام الأبعاد الخرافيّة. لا أستطيع قبول فكرة أنّ اللاجئ الفلسطيني سيبقى لاجئًا إلى الأبد. إنّي من الذين يؤمنون بأنّه لن يكون هنالك حلٌّ واقعيٌّ إلاّ بالتعاطي مع وضع الفلسطينيين الراهن كلاجئين. إذًا، السؤال هو: هل من الممكن استعادة حياتنا الماضيّة والعودة بالتاريخ إلى ما قبل ١٩٤٨؟ أشكّ في ذلك. عانينا خسارة؛ يمكن القول إنّ شعبنا خسر المعركة مؤقّتًا. السؤال هو: إلى أيّ مدًى؟ لا أعتقد أنّه يوجد جوابٌ نهائيّ لدى أحد عن ذلك السؤال. ما علينا الآن فعله هو الحدّ من الخسارة.

استخدم اليهود اصطلاح الدياسبورا لوصف حنينٍ جماعيٍّ إلى مكانٍ أسطوريّ. استخدم بعض الفلسطينيين الاصطلاح ذاته لوصف نفْيهم من الجغرافيا الفلسطينيّة. هل تعتقد أنّ لجوء الفلسطينيين إلى استخدام هذا الاصطلاح يخبِّئ معاني أخرى، خصوصًا أنّهم نُفُوا من مكانٍ جغرافيّ موجود وحقيقي ـ حقيقي إلى درجة أنّهم طُردوا من بيوتٍ ما زالوا يحتفظون بمفاتيح أبوابها؟ هل تقترح اصطلاحًا بديلاً لاصطلاح الدياسبورا للاستخدام الفلسطيني؟

في اللغة العربيّة، أستخدمُ اصطلاح «الشتات»، رغم حذري المستمرّ تجاه العديد من الاصطلاحات المبنيّة على أساطير خياليّة وانتقاداتي لها. أرفض، بالطبع، اصطلاح الدياسبورا. لكن ما من شيء سيمنع الناس من استخدامه. استخدمه اليهود ليشبعوا خيالهم، لكنّنا نتحدَّث عن وضعٍ مختلف بالنسبة إلى الفلسطيني. الوضع الفلسطيني والمجتمع الذي يتوق إليه الفلسطينيون خاصٌّ بهم كشعب.

حوار مع نوري جراح،

«الجديد»،

لوس آنجلس، ١٩٩٩

ـ ٢٩ ـ

حقِّي في العودة

لم يكن هذا حواري الأول مع الصحيفة الإسرائيليّة اليوميّة الأبرز، لكنّه كان بالتأكيد الأطول والأفضل من ناحية الإعداد. أمضى آري شافيت ثلاثة أيام يحاورني في نيويورك في بداية شهر آب (أغسطس) ٢٠٠٠. المدهش في حوار كهذا هو أنّ من الممكن نشره في صحيفة إسرائيليّة، وقد نُشر فعلاً، لكن من المستحيل نشره في صحيفة أميركيّة مماثلة.

إدوارد سعيد



قبيل مجيئي إلى نيويورك ذهبتُ لألقي نظرة على البيت. لم أمشِ طويلاً ـ فهو على بعد حوالى ٣٠٠ متر من حيث أقيم، ويطلّ على حديقة عامة حيث تحبّ ابنتي أن تلعب. ليس مبنًى مثيراً للإعجاب: مبنى من طبقتين خشن الزوايا، يعكس نوعًا من الفعاليّة البروتستانتيّة الجافة. ليس من تلك المنازل الرائعة الشهيرة التي استثمر فيها عرب «طالبيّة» المسيحيون كلّ ما لديهم. إنّه عمليّ ومستطيل، وفي حديقته الأماميّة نخلة جميلة، وله درج صغير ومدخل

مؤثر. ذاك المدخل الذي يشير إليه إدوارد سعيد باستمرار. وتلك النخلة التي يستذكرها. ويستذكر كيف لم يكن المنزل محاطًا بالمباني آنذاك. وكيف سمع حواراً ذات يوم أثار الرعب في قلبه؛ كان أحدهم يتحدَّث عن الخطر الذي يجسِّده اليهود. وقال آخر إنّه لا داعي للخوف، وإنّه عندما يحين الأوان سيجتمع الشباب الذين يحملون الهراوات وسيطردون اليهود. سيتخلّصون منهم.

لا، إدوارد سعيد لا يذكر اللحظة المحدَّدة التي غادرت فيها عائلته المنزل. لا يذكر ذلك اليوم الأخير، المرة الأخيرة. كلّ ما حدث هو أنّهم عادوا في بداية الشتاء إلى منزلهم في القاهرة، كما كانوا يفعلون كلّ عام تقريبًا. فقط بعد مرور فترة من الزمن سمع أنّ أمراً مريعًا قد حدث في فلسطين. وببطء، ببطء شديد استوعب أنّهم لن يستطيعوا العودة إلى هناك. وأنّ القدس ضاعت بالنسبة إليهم. وأنّ بعض أقربائه وأصدقاء عائلته فقدوا كلّ شيء. وأنّهم أصبحوا لاجئين.

حرم جامعة كولومبيا في نيويورك مكان كئيب في بداية آب (أغسطس)، في أوج العطلة الصيفيّة. تعمّ الكآبة ممرّات مبنى كليّة الفلسفة. لكنّ مكتب البروفيسور إدوارد سعيد في الطبقة الخامسة واسع ومضيء. تسوده فوضى لطيفة، وثائق وأكوام كتب ومجلات بلغات عدة. ووسط كلّ ذلك، في إحدى الزوايا، ملصق مألوف لحركة «ياش غفول» (أيّ هنالك حدود) يقول: «لا تَقُلْ: لم أكن أعلم». وفوقه، على أحد الرفوف خارطة فلسطين. كلّ فلسطين. مطليّة بالذهب.

شابَ شعره خلال السنة الأخيرة. ويزعجه نموّ السرطان في معدته. لكن رغم ذلك، لا يزال إدوارد سعيد رجلاً وسيمًا جداً، حريصًا على مظهره ولباسه. يظهر منديل حريري من جيب سترته، والساعة الذهبيّة على معصمه تلمع كلّما مدّ يده ليأخذ رشفة من زجاجة مياه «بلغرينو» من على مكتبه.

يشعّ سحراً. إنّه المثقّف الفلسطيني الأشهر في الغرب، لطيف ومطّلع وبارع. ومسيّس جداً، وعاطفي، ويتمتع بروح الدعابة. يقفز بسهولة ورشاقة من استشهادات شعريّة لدانتي إلى اقتباسات مُدينة للصهيونيّة لستيرنهل ـ ليعود مجدَّدًا إلى الأولى. يشعر بسعادة واضحة

بالتحرُّك بين اللغات المختلفة وبين المستويات الثقافيّة التي يعيش فيها. وبين الهويّات المختلفة المبعثرة في داخله. كأنّه يحتفل بإمكانية أن يكون بريطانياً وأميركيّاً وعربيّاً في آن واحد. إنّه لاجئ وأرستقراطي على حدٍّ سواء، مخرّب ومحافظ على حدٍّ سواء، أديب وداعية على حدٍّ سواء. أوروبي ومتوّسطي على حدٍّ سواء.

قبل أن أشغّل المسجّل، يسألني سعيد بالتفصيل عن خلفيّتي. منذ متى أقيم في إسرائيل، من أين جاءت أسرتي. وبالتدريج بدأنا الحديث عن حيِّنا المشترك. عاش هناك بعض الوقت، قبل أكثر من خمسين عامًا. الآن أنا أعيش هناك. وتحدَّثنا عن المباني المختلفة المألوفة لكلينا، محاولين بحذر تجنّب الأمور الأكثر حساسيّة. هو «الآخر» بالنسبة إليّ، وأنا «الآخر» بالنسبة إليه. وتَجنُّب هذه الحميميّة الغريبة، الحميميّة المأساويّة بيننا: بينه وبيني وبين «طالبيّة».

بروفيسور سعيد، دُهش العديد من الإسرائيليين ـ وليس فقط الإسرائيليون ـ عندما علموا أنّك، العالِم الشهير، رميتَ حجارة على موقع للجيش الإسرائيلي على الحدود اللبنانيّة أخيراً خلال هذا الصيف. ما الذي جعلك تقدم على عمل استثنائيّ كهذا، بعدما انسحبت إسرائيل من جنوب لبنان؟

كنتُ في لبنان في زيارة صيفيّة. ألقيتُ محاضرتين وأمضيتُ الوقت مع العائلة والأصدقاء. ثم التقيتُ بالشيخ حسن نصر الله [زعيم حزب الله]. وجدته رجلاً مثيراً فعلاً للإعجاب. رجل بسيط جدّاً، شاب، بلا تفاهات. رجل تبنّى إستراتيجية تجاه إسرائيل شبيهة بإستراتيجيّة الفييتناميين تجاه الأميركيين: لا يمكننا محاربتهم لأنّ لديهم جيشًا وأسطولاً وأسلحة نوويّة، لذلك ليس في وسعنا إلاّ أن نؤثّر فيهم من خلال أكياس الجثث. وهذا ما فعله بالضبط. في الحديث الوحيد الذي أجريته معه، أثار إعجابي بأنّه الوحيد الذي التزم بموعده بدقة من بين القادة السياسيين الذين التقيت بهم في الشرق الأوسط، وبأنّه لم يكن من حوله مَن يلوِّح برشاشات كلاشنكوف. اتفقنا في الرأي حول أنّ اتفاق أوسلو عبارة عن ورطة تامّة في ما يخصّ مسألة استرداد حقوق الفلسطينيين. ثم قال لي إنّ عليّ الذهاب إلى الجنوب، وهذا ما فعلته، بعد بضعة أيام.

كنّا تسعة. ابني وخطيبته، ابنتي وصديقتها، أنا وآخرون، ودليل من المقاومة اللبنانيّة. أولاً، ذهبنا إلى سجن الخيام، الذي ترك فينا أثرًا عميقًا. رأيتُ في حياتي مناظر مزعجة، لكنّ ذلك كان الأسوأ على الأرجح. زنازين الحجز الانفرادي، غرف التعذيب. أدوات التعذيب كانت لا تزال هناك، المسابر الكهربائيّة التي كانوا يستخدمونها. وكان المكان يفوح برائحة البراز البشري والظلم الإنساني. ليس بمقدور الكلمات أن تعبِّر عن ذلك الرعب، إلى درجة أنّ ابنتي أجهشّت بالبكاء.

من هناك ذهبنا مباشرةً إلى الحدود، إلى مكان يدعى «بوابة فاطمة»، حيث وقف مئات السيّاح وجهًا لوجه أمام كمٍّ هائل من الأسلاك الشائكة. على بعد حوالى مئتي متر هنالك برج مراقبة تحيط به أيضًا الأسلاك الشائكة والإسمنت. يُفترض أنّ هنالك جنودًا إسرائيليين في البرج، لكنّي لم أر أحدًا. كانت المسافة بعيدة.

ما ندمتُ عليه في كلّ هذا هو أنّ الناحية الكوميديّة للمسألة لم تظهر. كان الاستنتاج أنّي رميت الحجارة على شخص ما. لكن لم يكن هنالك أحد. وما حصل فعليّاً هو أنّ ابني وبعض الشباب الموجودين هناك كانوا يحاولون رؤية مَن يستطيع رمي الحجارة أبعد من غيره. وبما أنّ ابني طويل القامة ـ فهو أمريكي ولاعب كرة سلة ـ كانت رميته هي الأبعد. فسألتني ابنتي: «بابا، هل تستطيع أن ترمي حجرًا أبعد من وديع؟» حفَّز ذلك بالتأكيد تنافسًا على طريقة أوديب. فالتقطتُ حجرًا ورميته.

يبدو رمي الحجارة عند بوابة فاطمة فور انتهاء الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان ليس مجرّد احتفالٍ بالتحرير، بل هو رفضٌ أساسيٌّ لأمر ما. ما هو؟

إنّه رفض للإسرائيليين. إنّه شعور بأنّهم رحلوا بعدما احتلوا أرضنا طوال اثنين وعشرين عامًا. كما أنّ هنالك شعوراً بالانصراف. أي أنّكم لا تغادرون فقط، بل تنصرفون بلا رجعة. لا نريدكم أن تعودوا. لذلك الجوّ كرنفالي إلى حدّ ما، هنالك إحساس بالفوضويّة الصحّيّة، شعور بنشوة الانتصار. للمرة الأولى في حياتي، وفي حياة الناس المجتمعين أمام بوابة فاطمة، انتصرنا. ربحنا واحدة.

بروفيسور سعيد، يحاول الإسرائيليون والفلسطينيون خلال فصل الصيف هذا إنهاء الصراع الذي استمر بيننا وبينكم مئة عام. هل هذا ممكن؟ هل من الممكن حلّ هذا الصراع؟

نعم، أعتقد أنّه ممكن. لكنّي لا أعتقد أنّ بإمكان ياسر عرفات أن يعلن انتهاء الصراع. كما لا يحقّ له أن يفعل ذلك في مناسبة يوفّرها بيل كلينتون في كامب ديفيد. لا يمكن أن تكون هنالك نهاية للصراع إلى أن تعترف إسرائيل بمسؤوليّتها الأخلاقيّة عمّا فعلته بالشعب الفلسطيني.

نحتاج «قائمة تفاصيل» لكلّ مطالبنا تجاه إسرائيل بسبب الطرد والسلب الذي تعرّضنا له وبسبب الاحتلال الذي بدأ عام ١٩٦٧. ثمة حاجة، على الأقلّ، للاعتراف بتدمير المجتمع الفلسطيني، بطرد الشعب الفلسطيني ومصادرة أراضيه. وكذلك اعتراف بالمعاناة التي تعرّض لها على مدى الأعوام الإثنين والخمسين الأخيرة، بما فيها مجازر مخيّمَي صبرا وشاتيلا.

أعتقد أنّ الصراع لا يمكن أن ينتهي إلا بتحمّل إسرائيل مسؤوليّة العبء هذا بأكمله. يجب أن تكون هنالك محاولة لقول: «هذا ما حصل». هذه هي الرواية.

ما هي الرواية؟ ما هي قصة هذا الصراع؟

يكاد يكون صراعًا مهيبًا. كنتُ أقول لـ [دانيال] بارنبويم قبل ليال، فكّر في تسلسل الأحداث: معاداة الساميّة، الحاجة إلى إيجاد وطن لليهود، فكرة هيرتزل الأصليّة التي كانت استعماريّة بالتأكيد لكنّها تحوّلت لتصبح اشتراكيّة مع ظهور فكرة الموشاف والكيبوتس، ثم الضرورة الملحّة في عهد هتلر بينما شخصيات مثل إسحاق شامير مهتمّة فعلاً بالتعاون مع هتلر، ثم الإبادة الجماعيّة لليهود في أوروبا والإجراءات ضد الفلسطينيين في فلسطين الـ ١٩٤٨.

حينما تفكّر في ذلك، حينما تفكّر في اليهودي والفلسطينيّ ليس على حدة، بل كجزء من سمفونيّة، ثمة هيبة وجلال في ذلك. تاريخ غنيّ جداً، ومأسوي جداً، وهو من نواحٍ عدة أيضًا تاريخ أطراف متضادّة يائسة ـ التضادّات بالمفهوم الهيغلي للكلمة ـ وسيحصل يومًا ما على استحقاقاته. نحن نواجه، إذًا، نوعًا من العظمة المهيبة لسلسلة من المآسي والخسارات والتضحيات والآلام تحتاج إلى عقل مثل عقل باخ لاستيعابها. وتحتاج خيالاً مثل خيال إدموند

بورك لفهمها. لكنّ الناس الذين يتعاملون مع هذه اللوحة الضخمة، أي كلينتون وعرفات وباراك، هم أشخاص يريدون حلولاً سريعة، هم كمجموعة عمّال تنظيفات محدودي العقليّة، قادرين فقط على التكنيس حول الشيء، قادرين فقط على القول «دعنا نحرّكها قليلاً» ـ «دعنا نضعها في الزاوية». هكذا أرى عمليّة السلام.

هل هذا صراع متَّسق الأطراف بين شعبين لديهما حقوق متساويّة على أرض مشتركة؟

لا اتساق في هذا الصراع. يجب على المرء قول ذلك. أنا مقتنع تمامًا بذلك. ثمة طرف مذنب وثمة ضحية. الفلسطينيون هم الضحية. لا أودّ القول إنّ كلّ ما جرى للفلسطينيين جاء نتيجةً مباشرة لإقامة إسرائيل. لكنَّ التشويه الأول لحياة الفلسطينيين كان بسبب التدخُّل الصهيوني، الذي بدأ ـ وفقًا لروايتنا ـ بوعد بلفور والأحداث التي تلته وأدّت إلى استبدال شعب بآخر. وهذا مستمر حتى يومنا هذا. ولهذا السبب إسرائيل ليست كأيّ دولة أخرى. ليست كفرنسا، لأنّ الظلم مستمرّ. تؤبد قوانينُ دولة إسرائيل الظلمَ.

هذا صراع ديالكتيكي. لكن لا إمكانية لـ «الجَميعة». لا أعتقد أنّ من الممكن في هذه الحالة الخروج بسلام من التناقضات الديالكتيكيّة. ما من وسيلة، حسب علمي، للتوفيق بين الدافع الصهيوني المعتمد على فكرة المسيح المنتظر والمحرقة والدافع الفلسطيني بالبقاء على الأرض. إنّهما دافعان مختلفان من حيث الجوهر. لهذا السبب أعتقد أنّ جوهر هذا الصراع يكمن في تناقضه غير القابل للمصالحة.

هل تقول إنّه ما كان يجدر بنا المجيء إلى هنا؟

سؤالك هذا من عالم «ماذا لو». الواقع أقوى بكثير. القول إنّه ما كان يجدر بكم المجيء يعني أنّه يجدر بكم الرحيل. وأنا ضدّ ذلك. وقد قلتُ ذلك مرارًا. أنا ضدّ رحيلكم بشكل قطعيّ. أقصى ما يمكنني قوله هو: في ظلّ الفكرة الصهيونيّة، كان يجدر بكم عندما أتيتم أن تدركوا أنّكم آتون إلى أرض مأهولة.

وأقول أيضًا إنّه كان من بينكم مَن عَدَّ المجيء إلى هنا خطأ. آحادهاآم واحد من أولئك. ولو كنتُ موجودًا عام ١٩٢٠ لحذَّرتُ من فعل ذلك. لأنّ العرب كانوا موجودين، ولأنّي أنا شخصيّاً لستُ من المغرمين بحركات الهجرة الجماعيّة والغزو. إذًا، ما كنتُ لأشجّع ذلك.

هل أنت مستعدّ للاعتراف بحاجتنا إلى المجيء؟ وبأنّ معظم الذين أتوا في العشرينات والثلاثينات كانوا ليهلكوا في أوروبا لو لم يأتوا إلى هنا؟

أنا واحد من العرب القلائل الذين كتبوا عن المحرقة (الهولوكوست). ذهبتُ إلى بوشنفالد وداتشاو وغيرها من معتقلات الموت، وأرى الصلة. أرى تسلسلَ الأحداث، وأنا مستعدّ للقبول بأنّ دلائل كثيرة تشير إلى وجود إحساس بالحاجة إلى المجيء. هل أشعر بتعاطف عميق مع مَن أتى؟ فقط بشكل متواضع. أجد صعوبة في تقبُّل الصهيونيّة كصهيونيّة. أعتقد أنّه كان من الممكن إيواء اليهود الأوروبيين في بلدان أخرى، كالولايات المتحدة مثلاً، أو كندا وإنكلترا. ما زلت ألقي اللوم على البريطانيين لسماحهم لليهود بالمجيء إلى فلسطين، عوضًا عن إيوائهم في أماكن أخرى.

وماذا عن الفترة اللاحقة: هل كنتَ ستقبل بقرار التقسيم عام ١٩٤٧؟

تقول لي غريزتي أن أجيب بالنفي. كان ذلك قراراً ظالمًا خصلت بموجبه أقليّة على حقوق مساوية لحقوق الأكثرية. ربّما ما كان يجدر بنا أن نترك الأمور على ما كانت عليه. ربّما كان علينا في المقابل تقديم خطة من طرفنا. لكنِّي أستطيع أن أتفهَّم أنّه لم يكن في وسع الفلسطينيين آنذاك القبول بقرار التقسيم.

وماذا عن ١٩٤٨، هل تقع مسؤوليّة النكبة الفلسطينيّة في ذلك العام على اليهود فقط؟ ألا يشاركهم العرب الذنب في ذلك؟

حرب عام ١٩٤٨ كانت حرب طرد. ما حصل في ذلك العام كان تدميراً للمجتمع الفلسطينيّ، والاستعاضة عنه بمجتمع آخر. وطُرد كلّ مَن عُدّوا غير مرغوب فيهم. كلّ مَن كانوا يعترضون الطريق. يصعب عليّ القول إنّ المسؤوليّة كاملةً تقع على طرف واحد. لكنّ حظّ الأسد من مسؤوليّة تفريغ المدن من سكانها وتدميرها يقع بالتأكيد على اليهود الصهيونيين. طرد إسحاق رابين خمسين ألف شخص من سكان الرملة واللد، لذلك يصعب عليَّ أن أرى أنَّ شخصًا آخر مسؤول عن ذلك. الفلسطينيون مسؤولون فقط عن كونهم كانوا موجودين هناك.

حينما تنظر إلى تسلسل الأحداث هذا، إلى الرواية كما تراها أنت، ما هو رد فعلك العاطفيّ؟

الغضب. أشعر بغضب عارم. أعتقد أنّه كان من الغباء وغير المبرَّر بتاتًا وكليّاً أن يقال لنا بكلّ تلك الطرق: «لسنا مسؤولين عنكم، ارحلوا، دعونا وشأننا، يمكننا أن نفعل ما نريد».

أعتقد أنّ في ذلك غباء الصهيونيّة. حتى يومنا هذا، ما زال بناء جدران ضخمة من الإنكار جزءًا أساسيّاً من نسيج الحياة الإسرائيليّة. أفترض أنّك كإسرائيلي لم تنتظر يومًا في الصف عند حاجز ما أو عند معبر إيرتز. إنّه أمر سيِّئ فعلاً. مهين جداً. حتى بالنسبة إلى شخصٍ مثلي يتمتع بامتيازات. لا يوجد عذر لذلك. التعامل اللاإنساني مع الآخر لا يُغتفر. لذلك ردّ فعلي هو الغضب. كثير من الغضب.

هل تكرهنا؟

لا. من المضحك أنّ الكراهيّة ليست من العواطف التي استشعرها. الغضب بنّاء أكثر.

لكن في نسختك أنت للرواية الفلسطينيّة، تكاد الكراهيّةُ تكون حتميّة.

ما هو شعورك تجاه الألمان؟

هل هو الشعور ذاته؟

لا أقول إنّه الشعور ذاته. أتساءل فقط. إذا ظُلمتَ بشكل جماعيّ، فما سيكون شعورك؟

أعتقد أنّي أكره فعلاً الألمان النازيين، لكنّ الكراهيّة وحدها لا تغطي ما أشعر به.

إنّه إحساس قويّ، لاسيّما أنّنا ما زلنا نُظلم. لم يتوقف ذلك. أوسلو لم تنهِ الموضوع. لا، ما زال [الظلم] مستمراً. اذهب وانظر إلى [معتقل] الخيام. اذهب وأنظر إلى [معبر] إيرتز. إنّه مروِّع.

إذًا أنتَ تشعر بأنّك تواجه شرًّا؟ وأنّ إسرائيل ستظل تمثّل شرًّا مستمرًّا وإن انسحبت إلى حدود ما قبل ١٩٦٧؟

مجموعة من الممارسات الشريرة، التي تشكّل ظلمًا مهينًا نشعر به بعمق. وهي مستمرة. يومًا بعد يوم. بكل الوسائل التي يمكن تصوُّرها.

هذا ما يصعقني في المسألة. الاستمرار بها بشكل متعمَّد. أنا لا أتحدَّث عن كلّ الإسرائيليين. الإسرائيليون مختلفون. لكن جميع الممارسات التي يقوم بها الإسرائيليون تجاه الفلسطينيين خاطئة من حيث الجوهر. وهي غبيّة من حيث الجوهر. ماذا يمكن أن يضمر الفلسطينيون في قلوبهم وعقولهم؟ ليس فقط شعوراً بـ«أريد أن يتوقف ذلك»، بل أيضًا «متى يأتي دوري»، و«سيأتي دوركم يومًا ما».

هل ترى أنّ ذلك بدأ يحدث؟ هل تشعر أنّ كفة توازن القوة بدأت تتأرجح لمصلحة الفلسطينيين؟

أنا لا أستخدم بتاتًا اصطلاحات كـ«توازن القوة». لكنِّي أعتقد أنّ الشخص الذي يركل الآخر عليه أن يسأل نفسه إلى متى سيستطيع الاستمرار في الركل. ستشعر رجلك في لحظة ما بالإرهاق. سوف تستيقظ يومًا ما وتسأل نفسك: «ما هذا الهراء الذي أفعله؟»

برأيي، لم يستفق عددٌ كاف بعد من الناس في إسرائيل لهذا الإدراك. أجد من خلال قراءتي للسنوات المئة الماضية أنّ الطرف الإسرائيلي ـ الصهيوني يفترض التالي: «إذا حاربناهم بقسوة كافية، وقمعناهم لفترة كافية، وبنينا ما يكفي من الجدران وصعّبنا عليهم عيشتهم بكلّ الطرق الممكنة، فسوف يستسلمون».

لكنّ ذلك لم يحدث. لم ينجح ذلك. الإصرار على عدم الاستسلام أكبر اليوم. انطلاقًا من تجربتي الذاتيّة، يمكنني القول إنّ الفلسطينيين من شتى الأجيال يشعرون بظلم كبير. يشعرون أنّ هذا الظلم تجاههم يفرض عليهم متابعة النضال. ولذلك يشعرون بأنّ الترتيبات كالتي نوقشت في كامب ديفيد في تموز (يوليو) لن تكون مرضية، ولن تأتي بصلح حقيقي.

هل تريد القول إنّه من دون العدالة لن يكون هنالك سلام بالنسبة إلى الفلسطينيين؟

نعم. لا أحد يحصل على العدالة التامّة، لكن ثمة خطوات يجب أن تتَّخذ، كتلك التي اتُّخذت بعد انتهاء نظام الفصل العنصري. تختلف إسرائيل عن جنوب أفريقيا، لكنَّ هنالك

أوجه تشابه. المقارنة بين البلدين ممكنة. يكمن أحد أوجه التشابه في أنّ جزءًا كبيرًا من السكان يشعر بأنّه محروم من المصادر والحقوق، ومن ملكيّة الأرض وحريّة الحركة. تعلّمتُ من تجربة جنوب أفريقيا أنّ السبيل الوحيد للتعامل مع تاريخ معقّد مليء بالتنافر على أساس عرقيّ هو أن تنظر إليه وتفهمه ثم تتركه وراءك. أفكّر في شيء شبيه بـ «لجنة الحقيقة والصلح» [لجنة انشئت بعد انهيار النظام العنصري في جنوب إفريقيا، تضمن العفو عن كلّ مَن يتطوّع من كلا الطرفين بالاعتراف بما ارتكبه من ممارسات عنصريّة، ويعتذر عنها لضحاياه. وأعتقد أنّنا نحن الفلسطينيين مَن علينا القيام بذلك. تمامًا كما فعل ذلك دسموند توتو والسود [في جنوب أفريقيا]. بالطبع، كانوا قد انتصروا أولاً. كانوا قد تخلّصوا من نظام الفصل العنصري.

إلى أيّ مدًى تشبه إسرائيل ما بعد الاحتلال جنوب أفريقيا السابقة؟

بالتأكيد هنالك أيديولوجيا تفرقة. ثمة شعور بأنّ الإسرائيليين خلقوا نظامًا يملك بموجبه شعب أكثر مما يملك الآخرون. أهو نظام فصل عنصري تام كالذي كان في جنوب أفريقيا؟ لا، على الأرجح. لكن هنالك تشابهات. إيديولوجيا الأفريكانيّين هي أمّ الصهيونيّة. شعروا أنّهم مختارون من قبل اللّه.

الأهمّ، في رأيي، هو قضية المسؤوليّة. أعتقد أنّه يجب على كلّ إسرائيلي أن يشعر في وعيه وضميره بأنّ دولته دمّرت حياة العرب ما قبل ١٩٤٨. وأنّ يافا كانت مدينةً عربيّة طُرد منها العرب. وأعتقد أنّ على الإسرائيليين أن يعوا أنّ وجودهم في أماكن عديدة في هذه البلد تبعته خسارة ما لأسرة فلسطينيّة ما، تدمير لمنزل أو لقرية. من واجبكم، في رأيي، أن تكتشفوا ذلك. وأن تتصرّفوا وفقًا لذلك، بالمعنى الكانطي للكلمة.

يقاوم إسرائيليون كثيرون ذلك اعتقادًا منهم بأنّ النتيجة ستكون رحيلهم. بتاتًا. كما قلتُ لك، أنا ضدّ ذلك. آخر ما أريده هو الاستمرار في هذه العمليّة بحيث يؤدّي تشويه إلى تشويه آخر. يرعبني ذلك. رأيته يحدث مرات عدة، أكثر من اللازم. لا أريد رؤية رحيل مزيد من الناس.

ما تريد قوله هو أنّ على الإسرائيليين أن يعلموا، كالبيض في جنوب إفريقيا، أنّه يحقّ لهم البقاء بشرط أن يتخلّوا عن أيديولوجيتهم.

نعم، عن أيديولوجيا تنكر حقوق الآخرين.

إذًا، المطلوب هو عمليّة تخلٍّ عن التصهين؟

لا أحبّ استخدام كلمات كهذه، لأنّها تشير إلى أنّي أطالب الصهيونيين بالانتحار على طريقة الـ «هاراكيرّي». بإمكانهم أن يكونوا صهيونيين، وبإمكانهم تأكيد هويتهم اليهوديّة وارتباطهم بالأرض بشرط ألا يعزلوا الآخرين بهذا الوضوح.

انطلاقًا من هذا المنطق، سيكون من الضروري الاستعاضة عن إسرائيل الحالية بإسرائيل جديدة، مثلما استعيض عن جنوب أفريقيا القديمة بجنوب أفريقيا جديدة. سيتوجّب علينا تفكيك آليات الدولة الظالمة.

نعم. صحيح. فلنقُلْ إصلاح تلك الآليات. يزعجني الحديث عن التفكيك. فهذه لهجة غامضة غموض سفر الرؤيا. أفضّل استخدام كلمات خارجة قدر الإمكان على نطاق الرؤى النبوئيّة والانبعاث الإعجازي. لهذا السبب أنا لا أقول «اللاتصهين». فذلك كالتلويح براية حمراء في وجه ثور ثائر. لا أرى الهدف الذي يمكن أن يخدمه ذلك. أفضّل الحديث عن التحوُّل. تحوُّل إسرائيل تدريجًا. وكذلك عن انفتاح بلدان الشرق الأوسط تدريجًا.

نشرتَ قبل سنتين مقالة في الـ«نيويورك تايمز» أيّدتَ فيها الحلّ على أساس الدولة الواحدة. يبدو أنّك أكملت الدائرة ـ من مناصرة الدولة العلمانيّة الديمقراطيّة الواحدة في السبعينات، إلى القبول بحلّ الدولتين في الثمانينات، عودةً إلى فكرة الدولة العلمانيّة ـ الديمقراطيّة.

أنا لا أسميها بالضرورة «علمانيّة ـ ديمقراطيّة». أفضّل تسميتها دولة ثنائيّة القوميّة. أودّ الحفاظ على آليّة أو هيكليّة تسمح للفلسطينيين واليهود الإسرائيليين بالتعبير عن هويّتهم القوميّة. أدرك أنّه في حالة فلسطين ـ إسرائيل، سيتوجّب على أي حلّ ثنائي القوميّة التعامل مع الفروق بين المجموعتين.

لكنّي لا أعتقد أنّ التقسيم أو الفصل سينجح. لم تعد هنالك إمكانية لتطبيق حلّ على أساس دولتين. وفي ظلّ الواقع الجغرافي والديموغرافي والتاريخي والسياسي، أعتقد أنّ هنالك مكاسب جمّة في الدولة الثنائيّة القوميّة.

هل تعتقد أنّ فكرة الدولة اليهوديّة خاطئة ؟

لا أجد فكرة الدولة اليهوديّة مثيرةً جداً للاهتمام. فاليهود الذين أعرفهم ـ اليهود الأبرز الذين أعرفهم ـ لا يُعرَّفون بيهوديتهم. أعتقد أن تقييد اليهود قصراً بيهوديتهم مسألة إشكاليّة. انظر إلى معضلة «مَن هو اليهودي؟». ما إن يخمد الحماس الأول تجاه الدولة والـ«عاليا» (الوطن) يجد المرء أنّ كونه يهودياً ليس مشروعًا لمدى الحياة. ذلك لا يكفي.

لكنّ ذلك شأن يهوديّ داخلي. السؤال المطروح عليك هو هل اليهود شعب له الحقّ في أن تكون له دولة خاصة به؟

إذا كان هنالك عدد كافٍ من الناس يعدّون أنفسهم شعبًا ويشعرون بالحاجة إلى توثيق ذلك، فأنا أحترم رأيهم. لكنْ ليس إذا كان يتبع ذلك تدميرُ شعبٍ آخرَ. ليس في وسعي القبول بالموقف القائل «سوف تموتون كي نحيا».

هل تريد القول للإسرائيليين إنّ عليهم التخلّي عن فكرة السيادة اليهوديّة ؟

أنا لا أطلب من أحد التخلّي عن أيّ شيء. لكنّ السيادة اليهوديّة كهدف بحدّ ذاتها، تبدو بالنسبة إليّ لا تستحقّ العناء والألم والخسارات التي أنتجتها. لكن، من جهة أخرى، إذا استطاع المرء النظر إلى السيادة اليهوديّة على أنّها خطوة نحو فكرة تعايش أكثر نبلاً، على أنّها حالة وجود في هذا العالم، فالجواب هو نعم، يجدر التخلّي عنها. لكن ليس بمعنى الإجبار على التخلّي عنها، وليس بمعنى أنّنا سوف نهزمكم، كما يعتقد عرب كثيرون عندما ينعتون عرفات بصلاح الدين ـ أي أنّه سيطردكم من هنا. لا، ليس بهذا المعنى بتاتًا. أنا لا أريد هذه الآليّة. وأنتم لا تريدون هذه الآليّة. الخيار الأفضل هو القول إنّ السيادة سوف تفسح مجالاً بالتدريج لشيء أكثر انفتاحًا وقابلاً للحياة.

سرعان ما سيصبح اليهود في الدولة الثنائيّة القوميّة أقليّة، كمسيحيي لبنان.

نعم، لكنّكم ستصبحون أقلّيّة في جميع الأحوال. بعد حوالى عشر سنوات سيكون هنالك تكافؤ ديموغرافي بين اليهود والفلسطينيين، وستستمرّ العمليّة. لكنّ اليهود أقلّيّة في كلّ مكان. إنّهم أقليّة في الولايات المتحدة. ويمكنهم بالتأكيد أن يكونوا أقلّيّة في إسرائيل.

انطلاقًا من معرفتك بالمنطقة وتاريخ الصراع، هل تعتقد أنّ أقليّة يهوديّة سوف تعامَل بعدل؟

يساورني قلق بهذا الشأن. تاريخ الأقلّيّات في الشرق الأوسط لم يكن بالسوء الذي كان عليه في أوروبا، لكنّي أتساءل حول ما قد يحدث. يقلقني ذلك إلى حدّ كبير. السؤال حول مصير اليهود صعب بالنسبة إليّ. أنا حقّاً لا أعلم. إنّه يقلقني.

هل تتمتع أنت شخصيًّا بحق العودة، حق العودة إلى طالبيّة في القدس؟

بالنسبة إليّ، طالبيّة هي بيت. بيت العائلة، القائم على شارع برينر قرب ما أصبح اليوم حديقة صغيرة. عندما عدتُ إلى هناك للمرة الأولى عام ١٩٩٢، كان بحوزتي صكّ ملكيّة بيت عائلتي، الذي أعطاني إياه ابن عمّتي. أراد أن أرى ما يمكن فعله. بعد أربعة أعوام، جاء بنفسه وسجّل نفسه في إحدى الجمعيات كي يستعيد البيت. كان يريد استعادة البيت.

إذًا، هذه مسألة محدَّدة جداً. لو سألتني بشكل مجرّد، لقلت لك أنّي أتمتع بحقّ العودة تمامًا كما يتمتع به زميلي اليهودي وفقًا لقانون العودة الإسرائيلي. لكن إذا سألتني بشكل محدَّد، وسأتبنى موقف ابن عمّي، الذي يرى اسم والده على صك الملكيّة، والذي يريد الحصول على اعتراف بأنّ البيت أخذَ منه، وبأنّ البيت ملكه.

هل تتوقّع فعلاً أن تعود إلى ذلك المنزل؟ هل تريد حقًّا العودة إلى طالبيّة؟

أتساءل. أشعر بثقل الفنائيّة. يصعب عليَّ أن أفصل نفسي عن حياتي في نيويورك. لكن، هل أودّ العودة لا كسائح إلى أماكن شبابي ـ الجواب نعم. أمّا ابني، فهو يريد أن يكون قادراً على العودة إلى هناك. إلى البيت. يودّ ذلك. نعم، لم لا؟

إذًا، المطالبة بحقّ العودة ليست مجرّدة. ليست مجرّد مجاز. هل تعني ذلك حقًّا؟

نعم. هذه مشكلة حقيقيّة، وهي مسألة ارتباط حقيقي لأناس حقيقيين. وهكذا كانت طول الوقت. إسرائيليون كثر يقولون «حسنًا، في هذه الحالة، هذا يعني تدمير دولة إسرائيل». لكنّي لا أرى المسألة كذلك بتاتًا.

إيجاد حلّ لمشكلة اللاجئين هو الأصعب، لأنّها متعلّقة بمسائل أخلاقيّة لها علاقة بالطرد. لكنّي أعتقد أنّ على الإسرائيليين الاعتراف بحالة اللاجئين. وأرى أنّه يجب أن يكون

للاجئين حقّ في العودة. لست متأكّدًا من عدد الذين سيريدون العودة، لكنّي أعتقد أنّه يجب أن يكون لديهم الحقّ في العودة.

صدرت دراسات حول كيفيّة التعاطي مع هذه المسألة وحول ما لا يسعني إلا أن أسميها آداب السلوك. حول كيفيّة تحقيق ذلك بأقلّ ضرر ممكن. ودون طرد الناس من أرضٍ زرعوها. وفقًا لهذه الدراسات، يمكنك توطين مليون شخص في إسرائيل حاليًا بأدنى قدر ممكن من الفوضى. أعتقد أنّ ذلك بوسعه أن يكون بدايةً. إنّها نقطة نقاش وحديث جيِّدة. بالطبع، يجب أن تكون العودة منظّمة، لا أن يركب أي شخص يريد على متن أيّ مركب ويعود.

فلنعد إلى طالبيّة. كيف سيتمّ ذلك في الحي الذي كنتَ تقطنه قبل اثنين وخمسين عامًا، والذي أقطنه أنا اليوم؟

يعتقد أقربائي الذين يحمل صكُّ الملكيّة أسماءَهم أنّ البيت ملكهم، لذلك لهم الحقّ فيه. في حالة المنزل ذاك، لا توجد مشكلة لأنّه ليس ملكًا لعائلة إسرائيليّة. بالمناسبة، تملكه منظمة مسيحيّة أصوليّة، من جنوب أفريقيا. لذلك من المفترضٍ أن يعاد البيت لعائلتي. هل سيعود أيّ منهم للعيش فيه؟ نعم، على ما أعتقد. لكن في هذه الحالة بالتحديد، يجب بالتأكيد أن يتاح أمامهم الخيار. في ما يخصّ المنازل الأخرى، حيث تقيم عائلات [يهوديّة] منذ سنين، تهمس لي غريزتي أنّه لا يجوز طرد من فيها. في الحالات التي تتضارب فيها مطالب الحاضر ومطالب الماضي، أعتقد أنّه يجب إيجاد حلّ ما إنساني ومعتدل. ليست لديَّ أيّة حلول سهلة، لكن كما قلتُ لك، أنا ضدّ فكرة الرحيل، إجبار الناس على مغادرة بيوتهم. وإن كان ذلك بقرار محكمة دوليّة أو لأنّ شعبًا يقول إنّ ذلك من حقِّه. هذا من حقِّهم فعلاً، لكن تنفيذ ذلك بتلك الطريقة المحدَّدة ـ لا أستطيع فعل ذلك.

ألا تشعر بالقلق تجاه أنّ هنالك أناسًا ضمن الفلسطينيين لديهم مشاعر مختلفة؟ وأنّه ما إن ينفَّذ حقّ العودة حتى يكون هنالك اندفاع في اتجاه الطرد واسترجاع الملكيّة؟

ربّما، لكنِّي سأكون ضدّ ذلك. أنا ضدّ الطرد بشكل قاطع. فلسفتي بأكملها قائمة على ضرورة تجنّب ذلك. لستُ متأكّدًا من أنّني سأكون موجودًا عندما يحصل ذلك، لكن إن كنتُ هناك فسأحاربه بشدّة.

انظر إلى المسألة من منطلق الوضع في زمبابواي. ما من شكّ في ذهني في أنّ الناس هناك ـ البيض الذين يعملون بالزراعة ـ لديهم ارتباط قوي جداً بالأرض والممتلكات والزراعة التي أصبحت ممكنة بسببهم. أنا أؤمن أنّ عليهم البقاء هناك. شريطة أن يعترفوا بأنّهم تسببوا بطرد الآخرين وسلب ممتلكاتهم وحقوقهم. والأمر ذاته ينطبق هنا. لكنّه سؤال أخلاقي مثير للقلق. وهو يفوق قدرة أي شخص واحد أيّاً كان على الإجابة عنه.

إذًا، تصوِّر رؤيتك وضعًا جديداً كليًّا حيث أقليّة يهوديّة تعيش بسلام في سياق عربي عام؟

نعم. أعتقد أنّ ذلك قابل للتنفيذ. يمكن لأقليّة يهوديّة أن تتعايش تمامًا كما بقيت أقليات أخرى في العالم العربي. أكره قول ذلك، لكنّ ذلك نجح بشكل مضحك بعض الشيء في ظلّ نظام الإمبراطوريّة العثمانيّة. ما كان لديهم آنذاك أكثر إنسانيّة بكثير مما لدينا الآن.

إذًا، كما ترى الأمور، سيكون لدى اليهود في النهاية حكم ذاتي ثقافي ضمن بنيّة عربيّة عامة؟

عربيّة أو متوسّطيّة. لماذا لا تَضمّ قبرص؟ أودّ رؤية نوع من اندماج اليهود في نسيج مجتمع أكبر لديه قدرة أكبر على البقاء رغم تشوُّهات الدولة ـ الأمة. أعتقد أنّ ذلك ممكن. تدفع كلّ الدواعي في اتجاه الوحدة الكبرى. لم أفكِّر مليّاً في مسألة التنظيم الاجتماعي المطلوب، لكن تشكيله أسهل من التقسيم الذي يحلم به السيد باراك ومستشاروه. تكمن عبقريّة الثقافة العربيّة في سعة أفقها. إنّ تعريفي لاصطلاح «العربي العام» (pan-Arab) يشمل المجموعات الأخرى، بما فيها اليهود، ضمن إطار عربي ـ إسلامي.

إذًا، بعد جيل أو جيلين، سيكون لدينا أقليّة يهوديّة عربيّة تشكِّل جاليّة ضمن العالم العربيّ؟

نعم. نعم. هذا ما أعتقده.

هذا مخيف بالنسبة إلى كثير من اليهود.

كيهوديّ، لديك بالطبع أسباب موجبة للخوف. لكن على المدى البعيد، يجدر بالإنسان التحرُّك تجاه مستوًى أقلّ من القلق، وليس تجاه مستوى أعلى منه. لعلّني مخطئ، لكنّ حياة إسرائيل الحالية، كما أراها، مبنيّة بشكل كبير على اتقاء الأخطار من الخارج وتجنُّب

التصادم معها. هذه ليست طريقة جميلة للعيش، على ما أعتقد. خلق الخيار القومي مجتمعًا يعيش في حالة قلق دائم. أنتج جنون الارتياب والعسكرة وتصلُّب الذهن. ولماذا كلّ هذا؟ الطريقة الأخرى، الخيار الذي اقترحتُه، سوف يمنحكم، أيُّها اليهود، حياةً أكثر انفتاحًا وحركةً. سوف يعطي لمشروع اليهود القادمين إلى فلسطين، إلى إسرائيل، قاعدة صحيّة أكثر.

هل أنت لاجئ؟

لا، لمصطلح «لاجئ» معنًى محدّد جداً بالنسبة إليّ. أي سوء الوضع الصحي، البؤس الاجتماعي، الخسارة والطرد من الوطن. ولا ينطبق ذلك عليّ. لست لاجئًا. لكنّي أشعر أنّ لا مكان لديّ. أنا معزول عن أصولي. أعيش في المنفى. أنا منفي.

صدرت مذكراتك أخيرًا تحت عنوان «خارج المكان». ما معنى ذلك؟

عدم القدرة على العودة. إنّه شعور قويّ يساورني. أستطيع وصف حياتي كسلسلة من الرحيل والعودة. لكنّ الرحيل يكون قلقًا على الدوام. والعودة غير مؤكّدة على الدوام. مشكوك فيها. لذلك، حتى عندما أذهب في رحلة قصيرة، آخذ أكثر مما يلزمني، خشية ألاّ أتمكّن من العودة.

لديَّ شعور دائم بأنّي لا أنتمي. لا أنتمي بتاتًا. لأنّي لست من هنا. والمكان الذي أنا منه، يقول آخر إنّه ليس لي، إنّه له هو. لذلك، حتى فكرة المكان الذي أتيتُ منه خاضعة لتحدٍّ على الدوام.

انطلاقًا من ذلك، هل اضطررتَ إلى اختراع نفسك؟

بالمعنى المحدد جداً للكلمة. يعني الاختراع أو كلمة inventio (اللاتينيّة) أن تجد مجدّدًا. استُخدمت في البلاغة الكلاسيكيّة لوصف عمليّة إعادة اكتشاف تجارب سابقة وإعادة ترتيبها لإعطائها معنًى بلاغياً وروحًا جديدة. أيّ أنّه ليس خلقًا من لا شيء، إنّه إعادة تنظيم. بهذا المعنى للكلمة، يمكن القول إنّي اخترعت نفسي.

أولاً، رأيتُ، تحت تأثير فيكو، أنّ الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم. وأنّ التاريخ ليس كالطبيعة. إنّه إنتاج بشري. ورأيت أنّ بإمكاننا صناعة بداياتنا. فهي ليست معطيات منزلة، بل أفعال إراديّة.

لكن، في السنوات الأخيرة، عندما واجهت مرضًا عضالاً ـ فيه كمٌّ هائل من عدم اليقين ـ اكتشفتُ أنّي لا أهاب الموت. ولا حتى المعاناة المرتبطة بالمراحل النهائيّة للمرض. لكنِّي كنت خائفًا من العجز عن إعادة التقاط تلك النواحي من حياتي، التي اعتبرتُها ذات قيمة، والعجز عن تدوينها وترجمتها.

عندئذ، عند النظر إلى الوراء، أدركتُ أنّ العالم الذي ترعرعت فيه، عالمَ والديّ، عالم القاهرة وبيروت وطالبيّة ما قبل ١٩٤٨، كان عالـمًا مخترَعًا. لم يكن عالـمًا حقيقياً. لم يكن يتمتع بالصلابة الموضوعيّة التي أردته أن يتمتع بها. لسنوات طويلة، بكيت خسارة ذلك العالم. بكيته فعلاً. أما الآن، فاكتشفتُ إمكان إعادة ترجمته. وأدركتُ أنّه حقيقي ليس فقط بالنسبة إليّ، بل بالنسبة إلى معظمنا: نحن نسير في الحياة ذارفي الدموع على الماضي ـ على ما هو منسيّ ومفقود. أدركتُ أنّ دوري هو أن أرويَ المرة تلو الأخرى قصة خسارة وطن حيث فكرة العودة إليه، العودة إلى البيت، مستحيلة.

إذًا، بالنسبة إليك شخصيًّا، لا توجد عودة؟

بينما كنت أكتب مذكراتي، عاد صديقي العزيز أبو لغد، وهو لاجئ من يافا، إلى فلسطين للإقامة في رام اللّه. كان ذلك خياراً بالنسبة إليّ أيضًا. كان في إمكاني الحصول على وظيفة في [جامعة] بئر زيت. لكنِّي أدركتُ أنّي لا أستطيع فعل ذلك. قدري أن أبقى في نيويورك. على أرض في حركة مستمرة، حيث العلاقات تبنى ولا تورث. حيث لا وجود لصلابة البيت.

هل أنت مدمن تشرّد؟

لست أدري إن كنت مدمنًا. لكنِّي لا أملك أي عقار. الشقة التي أعيش فيها بالإيجار. أرى نفسي على أنّي متجوِّل. موقفي هو موقف الرحالة، غير المهتم بالحفاظ على أرض، الذي ليس لديه مملكة يحميها.

يقول أدورنو إنّ فكرة الوطن بطلت في القرن العشرين. ربما ينطلق جزء من نقدي للصهيونيّة من أنّها تعير أهميّة أكبر من اللازم لفكرة الوطن. القول إنّنا في حاجة إلى وطن. وسنفعل أيّ شيء كان كي نحصل على وطن، وإن كان ذلك يعني تشريد الآخرين.

لماذا أنا مهتمٌّ إلى هذا الحدّ في رأيك بفكرة الدولة ثنائيّة القوميّة؟ لأنّي أريد نسيجًا غنياً نوعًا ما، ليس بمقدور أحد أن يفهمه بشكل كامل، وليس بمقدور أحد أن يملكه بشكل كامل. لم أفهم أبدًا فكرة أنّ هذا المكان لي، وأنت عليك أن تخرج. لست معجبًا بالعودة إلى الأصول، إلى النقاء. أعتقد أنّ الكوارث السياسيّة والفكريّة الأبرز كان سببها الحركات المختزلة التي حاولت التبسيط والتنقية.

بعد كل ما قيل، يجب علينا إقامة خيم أو كيبوتزات أو تأسيس جيش ونبدأ من الصفر. لا أؤمن بكلّ ذلك. لا أريده لنفسي. ولو كنتُ يهودياً. كنت لأقاتل ضد ذلك. وذلك لن يدوم. بل لن يُستذكر. خذ كلامي على ذلك، يا آري. أعدك بذلك. أنا أكبر منك سناً.

إنّك تتكلم كاليهود.

طبعًا. أنا المثقف اليهودي الأخير. أنت لا تعرف أحدًا غيري. كل المثقفين اليهود الآخرين لديكم أصبحوا حمَلة دروع في الضواحي. من عاموس أوز إلى كلّ أولئك الناس الموجودين في أميركا. لذلك أنا الأخير. تلميذ أدورنو الحقيقي الوحيد. دعني أقلها كالتالي: أنا يهودي فلسطيني.

حوار مع آري شافيت،

هآرتس،

تل أبيب، ٢٠٠٠

مدخل آسر وغير مباشر إلى عقلِ مَنْ كتاباتُه... تأريخٌ استطلاعيٌّ لامع للثقافة والقيم المعاصرة.
نادين غورديمر

إدوارد سعيد هو الناقد الأدبي والثقافي والجيوسياسي المثير للجدل والأبرز في عصرنا.
ريشار بوارييه

تؤكّد هذه الحوارات المثيرة والملهمة مجدَّدًا مكانةَ إدوارد سعيد كأحد أهمّ مثقفّينا الاجتماعيين.
إنّه إنسانيٌّ ديمقراطي وكوزموبوليتاني... يوسّع فهمنا للعالم ولأنفسنا.
إريك فونر

يُعَدُّ إدوارد سعيد منذ فترةٍ طويلة من أهمّ المثقفين الاجتماعيين في العالم، فارضًا نفسَه بكتاباته المتشعّبة على عددٍ مذهلٍ من المواضيع. لكنْ، ما من كتاب واحد شمل المدى الباهر لمعرفته الواسعة والمثيرة مثل «السلطة والسياسة والثقافة»، وهو مجموعة حوارات على مدى العقود الثلاثة الماضية.

يتطرّق إدوارد سعيد في هذه الحوارات التسعة والعشرين إلى كلّ شيء، من فلسطين إلى پافاروتي، ومن نشأته تحت الحكم الاستعماري إلى بلوغه سنّ الرشد ونضجه السياسي الناشط المثير للجدل في كثير من الأحيان. ويتطرّق إلى كبار الكتّاب: أوستن، بيكيت، كونراد، نايپول، نجيب محفوظ، سلمان رشدي، وإلى زملائه النقّاد: بلوم، دريدا، فوكو، تشومسكي، رايموند وليامز. عشقُ إدوارد سعيد للأدب والموسيقى والتاريخ والسياسة معكوس بقوّة في هذا العمل الذي يشكّل إضافةً لا غنى عنها إلى نتاج حياته الضخم والمتشعّب.

